

حاشية

﴿ التوضيح والتصحيح * لمشكلات كتاب التنقيح ﴾

للامامة الفطريف . المصطلح باعلاء التحرير والتأليف . التحرير

الامام الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور الشريف القاضي

المالكي بالقطر الافريقي حرس الله مهجته . وادام

بمهجته . على شرح تنقيح الفصول في الاصول

لمؤلفه الامام الكبير شهاب الدين احمد بن اصول

ادريس القرافي المالكي المتوفى ٨٢٤

١١٤ سنة رحمة الله وقد

زينت هوامشها

الشرح

المذكور

٢

﴿ طبعة أولى - جزء أول ﴾

﴿ حقوق الطبع محفوظة للـؤلف ﴾

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس

١٣٤١

حاشية

﴿ التوضيح والتصحيح * إشكالات كتاب التنقيح ﴾

للمعلامة الفطريف . المضطلع بأعباء التحرير والتأليف . النحير

الهام الشيخ سيدي محمد الطاهر ابن عاشور الشريف القاضي

المالكي بالقطر الأفريقي حرس الله مهجته . وادام

مهجته . على شرح تنقيح الفصول في الأصول

لمؤلفه الامام الكبير شهاب الدين احمد بن

ادريس القرافي المالكي المتوفى

سنة ٦١٤ هـ رحمه الله وقد

زينت هوامشها

بالشرح

المذكور

٢

﴿ طبعة أولى - جزء أول ﴾

﴿ حقوق الطبع محفوظة للأولف ﴾

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ تونس

١٦٤١

بسم الله الرحمن الرحيم
قال الشيخ الامام العالم
سيد أهل زمانه شهاب الدين
أحمد بن إدريس المالكي تفعده
الله بمغفرته ورحمته

الحمد لله باسط الارزاق في
الآفاق . وواهب النعم اطواقا
في الاعناق . ورافع السموات
السبع الطباق . مزينة
بكواكب الاشراق . ومشجونة
بالملائكة القيام . بوظائف
العبودية لجلال الربوبية على
ساق في انساق . العالم به واجس
الحواطر في الدياجي الفساق .
المريد فلا كائن في الكونين
الا بقدره وقدرته يساق .

القاهر فايسر سطوة على من
عصاه لا تطاق . المحسن
فسوابغ نعمه وموارد كرمه
تدقق اي اذفاق . الواحد في
صفات علائه فلا نظير ولا
شبيه له على الاطلاق . وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا
شريك له شهادة أحرز بها
قصب السباق يوم التلاق .
وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا
عبده ورسوله ارسله والدماء
تراق . وعواصف الضلال
لها ارعاد وابرار . وقد
استولى الشيطان اللعين على
بني آدم فخيم عليهم رواق .
وأعتقد حصول امنيتهم من
آدم وذريته وانه قد فاق .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

خير مفهوم من فحوى كل كلام . وافضل منطوق من شفاها
المحابر والسنة الاقلام . حمد الله تعالى مفيض عموم الفضائل . المخصوص
بالغنى المطابق والوجود الكامل . وأولى ما جاء على اثره . وحقق معنى
انشائه صورة خبره (١) . الصلاة على رسوله المفضل بأصول الشريعة
والبرهان . والمؤيد بالاعجاز الظاهر من البيان . وعلى آله واصحابه

(١) قولي وحقق معنى انشائه صورة خبره الخ اردت به الاشارة الى ان
جملة الصلاة متمحضة للثناء والتعظيم لانها خبر مستعمل في الانشاء لعلاقة التحقق
لصدورها عن لا خلاف في اخباره فكان استعمالها في الانشاء مشيرا الى عدم احتياجها
للكذب فلذلك حقق معناها الانشائي خبريتها الصورية فكيفما حملتها صدقت
لتظاهر لفظها ومعناها على غرض واحد . واشرت ايضا الى انها صالحة لان يراد
منها الصورة والمعنى معا بناء على جواز استعمال اللفظ في حقيقتها وبجازة فتكون
شاهدا لذلك في المفرد والمركب لان الصلاة مستعملة في الامرين كما اخرج به بحيزة
فتكون الجملة ايضا مستعملة في حقيقتها وهو الاخبار والمجاز وهو الانشاء فتكمل بها الحجة

فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاهد في الله حق جهاده بالمعجزات الباهرة والمواظط البالغة والسهرية العالية والسيوف الرقاق . حتى خزي الشيطان وحزبه وخضعت منهم الاعناق . فتارة بالقتل وطورا بالاسر وحينما بالاسترقاق . واستولى حزب الله في الآفاق على اعد الشقاق والنفاق . وعلت اعلام التوحيد في جميع الاقطار واخفق الشرك أي اخفاق . فأقيمت المناسك وسيقت النسائك وأمنت في السباسب الرفاق . وعصم المال المنهوب والعرض المثلوم والدم المهرق . واتصل عجيب الاصوات بين الارضين والسموات بأنواع التسبيح والتمجيد والتحميد في رؤس المنابر وشواهد المنائر في جميع الآفاق . وظهر البيت الحرام من ﴿ ٣ ﴾ فواحش رجس الاصنام ومعاهد الآنام وسالت اليه جميع الاباطح باعناق النياق . يحملن من الاولياء

والاصفياء كل محب محب مشتاق . فكملة الدين واستقر اليقين ودام العز والتمكين الى يوم الجمع والسياق . صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه صلاة يحجزه الله تعالى بها أفضل الجزاء عن أعظم المشاق . ونسعد بها سعادة الابد على بحر الامد ومحوز بها أفضل الخلاق (١) من غير اخلاق ﴿ ٤ ﴾ اما بعد ﴿ ٥ ﴾ فان كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول كان الله يسره على ليكون مقدمة أول كتاب الذخيرة في الفقه ثم رأيت جماعة كثيرة رغبوا في افرادة عنها واشتغلوا به فلما كثرا المشغولون به رأيت أن أضع له شرحا يكون عوناً لهم على فهمه وتحصيله وأبين فيه مقاصد لا تكاد تعلم الا من جهتي لاني لم اقلها عن غيري وفيها غموض وأوشع ذلك ان شاء الله تعالى بقواعد جلية وفوائد جلية ابتغاء لثواب الله

أئمة الدين الذين جلوا اعلامه . وراشوا للرمال عنه سهامه ﴿ ٦ ﴾ اما بعد ﴿ ٧ ﴾ فدونك ايها الخاطب مخدرات المعاني من حجابها . والآتي فصول اصول الفقه من ابوابها . در را تزين عندك جيدها . ومفاتيح تحل عنك ما ارتج وصيدها . ونبراسا يضيء لك المسلك الصريح . من مسالك كتاب التنقيح فانها جمع فوائد عزت عن ان تمام . واستوعب مسائل اصول الفقه بما ليس وراءه للمستزيد مرام . على انه صعب الثنايا . شديد الخبايا . محتاج لرفع حجابها . وتبيان مرامي شهابه . فكثيرا ما تالقت منه بروق الاشكال ليلا . واجلست كتائبها على الناظرين من الخيرة رجلا وخيلا . وكنت قد انتدبت لتدريسه . والتقاط ما تنائر من نفسه . فلما سهل الله اتمامه . واستحالت القناعة منه ثمامة . وجدت ما علقته عليه يصاح ان يبرز تاليفا مستقلا . ويحل من نفوس الطالبين محلا . فان نفوسهم لم تزل تنقصي آثار شرائدلا . وتتوخي تحصيل فوائدلا . فتحول دون امانتهم قلاقة تركيبه . كما تحول دون الخليل شراسته حبيب . وعسى ان يجعلوا هذا التعليق حجر الاساس . فيشيدوا عليه من صروح المعارف ما يبهت الناس . واول ما صرفت اليها الهمة في هاتم الحاشية هو تحقيق مراد المصنف رحمه الله ثم تحقيق الحق في تلك

عز وجل ووجهه الكريم وهو الوهاب لكل نعمته والدافع لكل نقمة وهو ولينا في الدنيا والاخرة والمسئول بجلاله المبتهل لعلائه في الاعانة على خلوص النية وحصول البغية في جميع الاعمال من الاقوال والافعال وهو حسبنا ونعم

(١) الخلاق ككسحاب النصب ومنه قوله تعالى « لا اخلاق لهم في الآخرة » وقوله اخلاق مصدر اخلق الشوب

بلي اه مصححي

المسائل مع تمثيلها بالشواهد الشرعية . وتنزيلها على ما ليس متداولاً من
 الفروع الفقهية . لتكون في ذلك دربة على استخدام الاصول للفقيه وقد
 اعرضت عن التطويل بجلب الاقوال . لان في ذلك ما يضيع الزمان
 ويؤدي الى الملل . وعن الاكثار من المسائل والفوائد . والتطوح الى
 المستطردات الشوارد . فان في هذا الكتاب وفاء بما يحتاج اليه من صميم
 علم الاصول بما ضمت عليه جوانح العبارات . وأومات اليه لواحظ الاشارات .
 وتعرضت الى ترجمته من لم تكن ترجمته شهيرة . او كان في ذكره
 عبرة للمتعلم وبصيرة . قال شهاب الدين رحمه الله **﴿** الباب الاول في
 الاصطلاحات وفيه عشرون فصلاً **﴾** اراد من هذا الباب بيان الفاظ
 اصطلح اهل هذا العلم عليها يكثر ورودها في اكثر المواضع من
 كلامهم ويتوقف على بيانها فهم قواعدهم فلا يكون الناظر في كتاب
 من كتب علومهم مستفيداً تمام الاستفادة ما لم يعلم معاني تلك الالفاظ
 من وقت الشروع والذي ذكره المصنف هنا نوعان اولهما مسائل من
 علم الاصول سيأتي البحث فيها ولكن التبرص بالشارع في هذا الكتاب
 الى وقت الوصول لها يحول دون فهم المراد منها عند وقوعها في
 اثناء المباحث من الآن فذكرها هنا مقدمة كتاب . النوع الثاني
 مسائل من علوم اخرى نقلت الى هذا العلم وجعلت امام المقصود
 لا ارتباط له بها وانتفاع بها فيه . وهذه مقدمة علم الاصول فقد اعتاد
 علماء هذا الفن تصديراً بذكر مسائل ترجع الى ثلاثة عاوم : العربية
 والاحكام والكلام لا ستمداد علم الاصول منها اما العربية فلان الكتاب
 والسنة ومنهما معظم الادلة العربية . واما الاحكام فهي شعبية من
 شعب علم الفقه ولكنها أخذت هنا باعتبار كونها شائعة متعارفة بين
 المسلمين قبل تدوين علمي الفقه والاصول لما يعرفه كل احد من قوالك

الوكيل * وقع في الخطبة (١)
 (أنزل الرسالات المشتملة على
 الحيرات وفضلنا بها وفيها
 على سائر الفرق والعصبات)
 معنى فضلنا بها ان مخاطبة الله
 تعالى عبادة تشریف لهم فنحن
 مفضلون بها أي بالمخاطبة
 بها ومعنى فيها أي أنزل فيها قوله
 تعالى « كنتم خير أمة أخرجت
 للناس » فنص في هذه الرسالة
 العظيمة على تفضيلنا على
 جميع الامم فلو لم ينزل الله
 تعالى هذه الآية في القرآن
 لكانا مفضلين بها لا فيها فلما
 أنزلها صرنا مفضلين بها وفيها

﴿ الباب الاول ﴾

في الاصطلاحات وفيه
 عشرون فصلاً

(الفصل الاول في الحد
 الحد هو شرح ما دل عليه
 اللفظ بطريق الاجمال) انها
 بدأت بالحد في هذا الكتاب
 لان العلم اما تصور أو تصديق

(١) قوله وقع في الخطبة
 يعني خطبة المتن التي
 استغنى عنها بخطبة الشرح
 طالعها : الحمد لله ذي الجلال
 الذي لا تدركه الغايات الخ
 وقتنا عليها في نسخة من
 المتن مجردة ضمن مجموع
 عدد (٢٢٨٢) بالمكتبة
 الصادقية اه مصححه

حرام وواجب فلا يرد ما يقال انه يلزم توقف الاصل على فرعه ولذلك
قال ابن الحاجب ان المراد تصورها اي تصور حقائقها واقسامها اي لانها
الغاية من ادلة الاصول . واما الكلام فلان علم الكلام اسم للعلم الجامع
لتحقيق مدارك العلوم النظرية بوجه لا يخالف الاصول الشرعية فهو
قد اودع مسائل المنطق والفلسفة بعد تجريدها مما يجافي الدين فلما
كان للاصولي فضل احتياج الى قواعد من هذين العلمين وكان علم
الاصول ومنازع الاجتهاد تشغل جل وقت المشتغل بها لزمهم
ان يكفوا طلاب عليهم مؤنة ما يحتاجون اليه من هذين العلمين لصون الذهن
عن الخطأ في النظر ولم يرضوا ان يتنازلوا الى اخذها من علم غير اسلامي
لئلا يكون علمهم الذي هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق مستمدا
من علم غير اسلامي هذا قصارى ما نوجه به صنيعهم في الاستمداد
من الكلام . ووجه ابن الحاجب ذلك بما لا يتم وانما يصلح ان يجعل
توجيهها لا احتياج صحة الايمان الى علم الكلام . وبهذا يظهر ان هذا
الباب مقدمة علم وكتاب معا ولاضير في ذلك عند التحقيق . غير ان اهل
الاصول جروا على ابتداء كتبهم بتعريف العلم ثم يذكرون بعد ذلك
المباني والمصنف رحمه الله عكس فقدم تعريف الحد على تعريف اصول
الفقه وله وجه وجيه . وهو ان البحث عن تعريف الحد لا غرض منه
الا التحقق فيما يرد من التعاريف كتعريف العام والمجمل مثلا ليعلم الجامع
والمانع من غير لا ولما كان تعريف علم الاصول محتاجا الى ذلك كانت
البحث عن تمييز احكام الحدود جديرا بالتقديم على كل تعريف يرد في
هذا العلم على ان المصنف ترك توجيهه بهذا وعدل الى الجواب الراجع
الى ان العلم تصور وتصديق والتصور سابق على التصديق الخ وهو
لا يحسن هنا بل يحسن من المنطقي الذي يبحث عن طرق العلم لان

في السابقة مسوق بالتصور فكان التصور وضعاً ان يكون قبل التصديق والتصور انما يكتسب بالحد كما ان التصديق لا يكتسب الا بالبرهان فكان الحد متقدماً على التصور المتقدم على التصديق فالحد قبل الكل طبعاً فوجب ان يقدم وضعاً فلذلك تبين تقديم الحد أول الكل وهذا السبب أيضاً في تقديم الباب الأول في الاصطلاحات فان الاصطلاحات هي الالفاظ الموضوعية للحقائق واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب والمفيد قبل المفاد فاللفظ ومباحثه مقدمة طبعاً فوجب ان تقدم وضعاً قول الغزالي في مقدمة المستصفي اختلف الناس في حد الحد ف قيل حد الشيء هو نفسه وذاته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع فقال ثالث تصير حينئذ هذه المسألة مشكلة خلاف وليس الامر كما قال هذا الثالث فان القائلين الاولين لم يتواردا على محل واحد بل الاول اسم الحد عنده موضوع للمدلول والحد الثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ومتى كان المعنى مختلفاً لم يتواردا فلا خلاف بينهما في قال والمختار عندي ان الشيء له في الوجود اربع رتب الاولى حقيقة في نفسه الثانية ثبوت مثاله في الذهن ويعبر عنه بالعلم التصوري الثالثة تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تتبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تتبع للعلم والعلم تتبع للمعلوم فهذه الاربعة متطابقة متوازنة الا أن الاولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان في الاعصار والام والآخرين واما اللفظ والكتابة يختلفان في الاعصار والام لانها موضوعات **﴿ ٦ ﴾** بالاختيار والحد مأخوذ من المنع

وانما استعير لهذه المعاني لمشابهة في معنى المنع قلت ومنه سمي السجن حداً لانه يمنع المعتقل من الخروج من السجن وسميت الحدود حدوداً لانه يمنع الجناة من العود الى الجنايات قال فانظر أين تجد المشابهة في هذه الاربعة فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاضرة للشيء بخصوصه لان حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهي جامعة مانعة واذا نظرت الى الصورة الذهنية وجدت أيضاً كذلك والعبارة أيضاً كذلك لأنها

موضوع علمي هو المعلوم من حيث هو تصور وتصديق فيقدم في الوضع ما هو مقدم منهما في الطبع اما الاصولي فلا داعي يدعوه الى البحث عن العلم حتى يوجد كلاماً يمثل هذا التوجيه المحتاج الى توجيه **﴿ قوله ﴾** والتصديق مسبق بالتصور **﴿ لا ﴾** مسبوقية الشكل بجزئه على رأي الامام او مسبوقية المشروط بشرطه على رأي الاقدمين كما لا يخفى **﴿ قوله ﴾** قال والمختار عندي **﴿ الخ ﴾** ليس هذا قولاً آخر او مخالفة لما اقتضاه كلامه كما قد يتوهم بل هو شرح لمعناه بوجه محقق اي والمختار في تقريره **﴿ قوله ﴾** قال اما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما **﴿ الخ ﴾** هكذا نقل عبارة الغزالي ولم يتعرض بالصراحة لحكم الحد

مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة فقد وجدنا المنع والجمع في الشكل غير ان العادة لم تجرباً بطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم بل اللفظ والحقيقة فقط فاللفظ مشترك بينهما وكل واحد منهما يسمى حداً واللفظ مشترك لا بد لكل مسمى من معانيه من حد يخصه فن حد المعنى الاول قال القول الشارح ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء نفسه قلت قال غيره لكل حقيقة اربع وجودات وجود في الاعيان ووجود في الازهان ووجود في البيان ووجود في البنان يريد الاربعة المتقدمة **(مسئلة)** قال هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدان **﴿ قوله ﴾** أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما لا يمكن تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد لوازم الشيء فمن كل لازم رسم ومن كل لفظ يؤلف دلالة : قلت

ومعنى قولنا في حد الحد انه شرح ما دل عليه اللفظ * نعى باللفظ لفظ السائل فانه اذا قال ما حقيقة الانسان فقلنا له هو الحيوان الناطق فهو ان كان عالما بالحيوان والناطق فهو عالم بالانسان وانما سمع لفظ الانسان ولم يعلم مسماه وعلم ان له معنى غير معين فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده بجملا بالنظر الى اللفظ لا بالنسبة الى معنى اللفظ في نفسه ولا بالنسبة الى الحقيقة وان فرضناه جاهلا بحقيقة الانسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده فوجب حينئذ ان يكون حدنا باطلا لان التحديد بالمجهول لا يصح لكننا صحيح فدل ذلك على انه كان عالما بالحقيقة فما افاده حينئذ لفظنا الا بان نسبة اللفظ الى المعنى الذي يسأل عنه فان قلت هل يتصور ان يكتب بالحد حقيقة مجهولة فان ما ذكرته يمنع من ذلك قلت لا شك ان من لم يعرف الخبر قط اذا سأل عنه يمكننا ان نقول له هل تعرف الزاج والعص والسود والماء فيقول نعم فنقول له اعلم انه عبارة عن ما العفص والزاج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السود فهذا هو ٧ الخبر فيؤول الحال الى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له اما تعريفه بها بجمله فلا

سبل اليه والهيئة الاجتماعية وقعت في نفسه بعد ان كانت مجهولة بخلاف المثال المتقدم في الانسان ومع هذا فلا تخرج هذه الصورة عن الحد المتقدم وانما شرحنا ما كان محجلا بالفاظ بسائط الزاج وغيره (وهو غير المحدود الخ) ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى (هذا اشار الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالي ولا شك ان لفظ الحيوان والناطق الذي وقع في التحديد هو غير الانسان ومدلول هذا اللفظ هو عين الانسان (وشرطه ان يكون جامعا لجملة افراد المحدود مانعا من دخول

الحقيقي هل يتعدا ما لا وهو لا يتعدو وجهه ان الحد الحقيقي هو ما تركب من الذاتيات والذاتي ما لا يعقل فهم الذات قبل فهمه فلو تعدد الحد الذاتي لزم اما ان يكون احد الحدين ذاتيا دون الآخر واما ان تفهم الذات بدون فهم بعض ذاتياتها وهو يناقض حقيقة الذاتي اللهم الا اذا اريد تغيير العبارات وهو حد لفظي * قوله نعى باللفظ لفظ السائل الخ * انما بني التعريف على حال السؤال لانه لا يكون الا في جواب سؤال محقق او مقدر لان الذي يساق اليه التعريف اما سائل عن حقيقة المعرف واما في قوة السائل لتردده واما الجاهل بالبحث فلا معنى لسوق التعريف اليه الا عند قصد التعليم وحاله حينئذ كحال السائل * قوله وهو غير المحدود الخ * هذا هو الموضع الذي تقتضي صناعة التأليف ذكر الخلاف المنقول من كلام الغزالي عنده * قوله وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد الخ *

غيره معه * الحد اربعة اقسام جامع مانع ولا جامع ولا مانع وجامع غير مانع ومانع غير جامع وأمثلة كلها بالانسان فقولنا الحيوان الناطق في حد الانسان هو الجامع المانع وقولنا في حده هو الحيوان الابيض ما جمع لخروج الحشرة وغيرهم من السود ان وغير مانع لدخول الابن والغنم والحيل والطير البيض وقولنا في حده هو الحيوان جامع غير مانع فجمع جميع افراد الانسان لم يبق انسان حتى دخل في لفظ الحيوان وما منع لدخول الفرس وغيره في حده وقولنا في حده هو الحيوان الرحل مانع لانه لا يتناول هذا اللفظ الا الانسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه فهذه الاربعة ليس فيها صحيح الا الاول وهو الجامع المانع والثلاثة الاخر باطل لما لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمها والحد انما اريد للبيان وليس بيان الحقيقة بأن يترك بعضها لم يتناوله الحد فيعتقد السائل انما ليس منها أو يدخل معها غيرها فيعتقد انما منها فيقع في الحيل وهو انما قصد الخروج منها بسؤالها وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سيأتي * وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس فالجامع المانع هو المطرد والمنعكس

(قاعدة) أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها لم فإن ذلك كله نعط واحدا وهي الحدود والعوائد والاجماع والاعتقادات الكثيرة في النفوس فلا ﴿ ٨ ﴾ يطلب دليل على كونها في النفوس بل على

صحة وقوعها في نفس الامر فان قلت فاذا لم يطلب على صحة الحد بالدليل والحق قد اعتقد بطلانها فكيف الحيلة في ذلك قلت الطريق في ذلك أمران أحدهما النقض كما لو قال الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض عليك بالفرس فانما حيوان مع انه ليس بانسان وثانيها المعارضة كما لو قال الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب أو ولد المغصوب مضمون لانه مغصوب لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا فنقول نعارض هذا الحد نجد آخر وهو أن الغاصب هو رافع اليد المحقق وواضع اليد المبطله وهذا لم يرفع يدا محقة فلا يكون غاصبا (ويجوز فيه من التحديد بالمساوي والاخفى وما لا يعرف الا بعدمعرفة المحدود والاجمال في اللفظ) والمراد بالمساوي أي في الجهالة كما لو سألنا عن الفرق فنقول هو الفرقين وهما متساويان عند السامع في الجهالة والاخفى نحو ما قبله الجماء فيقال هي الفرق فن

خالف هنا اصطلاح كافة المناطق اذ المطرد عندهم هو المانع والمنعكس هو الجامع وقد تعمد ذلك واعتذر فيما نقله عنه الزركشي باننا انسب بالاستعمال اللغوي لان اطرده بمعنى استمر مطاوع طرده فالمطرده هو المستمر في احاطته بمحدوده بحيث يجمع سائرهما وهو اعتبار حسن لو لا مخالفتها للاصطلاح الشائع على ان له فيه سلفا من المتكلمين فقد نقل الزركشي عن التذكرة لابي علي التميمي انه قال اجمع يسمى في اصطلاح علمائنا طردا والمنع عكسا فاندفع اعتراض الرهوني على المصنف الذي ذكره حلوه وواقره ﴿ قوله ﴾ قاعدة أربعة لا يقام عليها دليل الخ ﴿ اي دليل جدي من المستدل في جواب المعترض وليس المراد انها لا سبب لها اذ ما من حادث الا وله سبب ولذلك يمكن ان يسأل عنه بلم ولكننا ليس سؤالا يجعل المسؤول مستد لاحتى يلزم بالجواب عنه . فالحد علمه ان المحدود كذلك في الخارج وان مفهوم الحد صادق عليه مانع من دخول غيره لا وكفى بهذا دليلا على صحته ومميزا بين الصحيح والفاسد . والعوائد ناشئة عن اسباب تاريخية وحاجات مدنية . والاجماع لا بد لمن مستند . والعقائد والمراد بها هنا الوجدانيات كذلك وان كانت اضعف اذ يكثر خفاء اسبابها كالجوع مسبب عن فراغ المعدة وظاهر كلام المصنف انه اراد بالعقائد ما هو اعم لانه تناول ان الذي لا يقام عليه الدليل هو كونها في النفس لا صحة وقوعها في نفس الامر يريد ان المعتقد لا يستطيع ان يقيم الدليل على انه يعتقد كذا ولا يطلب بالدليل على ذلك بل يكفي منه بقوله اني اعتقد فاذا ذكر دليل المعتقد في الخارج غلب على ظننا انه اعتقد في نفسه ما يقتضيه الدليل لان شان اهل العقول تسليم الادلة الصحيحة ﴿ قوله ﴾ المراد بالمساوي اي في الجهالة الخ ﴿

البقعة الحقاء هي أشهر عند السامع من الفرفخ والفرفين والجميع هي البقعة المسماة بالرجلة التي جرت عادة الأطباء يصفون زرها لتسكين العطش ونظير هذه التعريفات في الحدود التركية عند الحاكم فإذا طلب تزكية من لا يعرف البقعة فزكاة رجل آخر لا يعرفه البقعة لا يحصل المقصود أو أنه من يزكي وهو لا يعرف البقعة ولا رآه أصلاً والاول رآه الحاكم يصلي في المسجد فهذا الثاني أخفى من الاول لجواز أن هذا الثاني لا يصلي البقعة فهذا في هذا المثال أخفى من الاول وفي المثال الاول مساو فكذلك في الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف كما لم يحصل المقصود بتلك التزكية . وأما ما لا يعرف الا بعد معرفته المحدود فهو قسبان تارة لا يعرف الا بعد معرفته بمرتبة وتارة بمراتب مثال الاول قولنا في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به مع أن المعلوم مشتق من العلم والمشتق لا يعرف الا بعد معرفة المشتق منه فلا يعرف المعلوم الا بعد معرفة العلم والعلم لا يعرف الا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حد العلم فيلزم الدور وكذلك قولنا الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به فالمأمور والمأمور به مشتقان ٩ من الامر فتعريف الامر بهما دور كما تقدم وكذلك الطاعة تعرف بانها موافقة الامر فلا تعرف الا

اراد بهذا دفع تدافع بين قول المناطقة يشترط في الحد المساواة للمحدود وقولهم لا يصح كونه مساوياً فالمراد بالمساواة في الاول مساواة الصدق وفي الثاني المساواة في الجهالة ١٠ قولنا وكان الخسر شاهي يجيب عن تلك الحدود فيقول هي صحيحة الخ ١١ الوجه ان يقول انها قد تكون صحيحة لا انها دائماً صحيحة بدليل تعليل بقوله فجاز ان يكون السامع يعرف معنى المعلوم الا ان يريد ان جميعها صحيح لا مكان الجواب في جميعها بدعوى ان الاشياء الداخلة في التعريف التي لا تعرف الا بعد معرفة المعرف قد عرفها السامع من جهة اخرى كالبدهة والاشتهار ونحوهما

ترجمة الخسر وشاهي

والخسر وشاهي هذا شيخ المصنف وهو شمس الدين عبد الحميد بن عيسى بن عموي بن يونس بن خليل الشافعي ولد في خسر وشاه بضم الحاء وسكون السين وفتح الراء بعدها واوسا كنه ثم شين معجمة قريته من قرى تبريز بعد عن تبريز بستة فراسخ ١٢ سنة ٥٨٠ ثمانين وخمسائة وتوفي في دمشق سنة ٦٥٢ اثنين وخمسين وستمائة لازم الامام فخر الدين الرازي وحصل عليه العقلية وبرع

بعد معرفة الامر فتعريف الامر بهادور . القسم الثاني وهو ما لا يعرف المحدود الا بعد معرفته بمراتب نحو ما الزوج فنقول الاثنان فيقال ما الاثنان فنقول المنتقسم بمتساويين فيقال ما المنتقسم بمتساويين فنقول الزوج فقد عرفنا الزوج بما لا يعرف الا بعد معرفته بمراتب فهو أشد فساداً من القسم الاول ويكون الخسر شاهي يجيب عن القسم الاول في تلك الحدود فيقول هي صحيحة لان الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لاي شيء وضع فيسأل عن معنى العلم ما هو فإذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الالفاظ ويجعل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور

وكذلك القول في المأمور والمأمور به . وأما الاجمال في اللفظ فهو أن يقال ما العسجد فيقال العين مع أن العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها وكل مشترك يحمل فلا يحصل مقصود السائل من البيان بل ينبغي أن يقول هو الذهب ، وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز أن يدخل في لفظ الحد المجاز وقال الغزالي في مقدمة المستقصى يجوز دخول ﴿ ١٠ ﴾ المجاز إذا كان معروفاً

بالقرائن الحالية أو المقالية
لحصول البيان حينئذ فلا
يختل المقصود وإنما المحذور
قوات المقصود من البيان
وكذلك أقول أنا أيضاً في
اللفظ المشترك (١) أنه يجوز
وقوعه في الحدود إذا كانت
القرائن تدل على المراد به
فأنا إذا قلنا العدد اما زوج
أو فرد فأنا لا نفهم من هذا
الكلام إلا التوزيع مع أن
اللفظة أو مشتركة بين خمسة
أشياء التخيير والاباحة والشك
والابهام والتوزيع وكذلك
إذا قلنا العالم اما جاد أو نبات
أو حيوان لم يفهم أحداً إلا
التوزيع لقرينة هذا السياق
فإذا وقع مثل هذه السياقات
في الحدود لا يحل بالبيان
فيجوز * واتفقوا على أن
الكنائيات (٢) لا تجوز في الحدود

(١) ظاهر كلام الشهاب
أن جواز التعريف بالمشترك
غير موجود في مقدمة
المستقصى مع أنه صرح به
فيها صفحة (١٧) فلم يبق
الاجمل كلام القرافي على
التعميم في القرائن المقالية
والحالية لأن الغزالي مثل
بالقرينة اللفظية ويدل لهذا
اقتصار القرافي على السياق
وهو قرينة حالية تأمل

فيها وقدم الشام ثم الكرك ثم رجع الى الشام واختصر المذهب في الفقه
وتتم الآيات البينات للامام الرازي كذا في طبقات السبكي ووافي
الصفدي ومعجم ياقوت . والظاهر أنه دخل مصر وفيها لقبه شهاب الدين
القرافي ويوجد في باب الدلالة من شرح المصنف على المحصول أنه حفيد
الامام الرازي وهو تحريف صوابه تلميذ * قوله إذا كان معروفاً
بالقرائن الخ * اي معروفاً المراد منه بالقرائن المعينة اما المانعة فهي لازمة
للمجاز فلا تكون هي المشروطة * قوله واتفقوا على أن الكنائيات
لا تجوز في الحدود الخ * وجه ذلك أن التعريف بها من قبيل التعريف
باللازم غير البين ودلالته غير معتبرة عند أهل الميزان ولذا قال
المصنف فلا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه اي دلالة معتبرة
ولأن الكنائية تجوز معها ارادة المعنى الاصلي فتوقع في الحيرة ولذا قال
المصنف لانها امر باطن لا يطالع عليه السائل : فان قلت فكيف جاز وقوعها
في الكلام . اذا كانت بهذه المثابة من الابهام . قلت لان مقاصد البلغاء
مختلفة بخلاف مقصد المعرف فقصد الايضاح . ولانها في الكلام تحمل
على الموصوف حملاً كحمل الاشتقاق فاذا قلت هو كثير الرماد بمعنى كريم
فكانك حكمت بانه قام به الاتصاف بكثرة الرماد لاجل كرمه قياماً اتفاقاً
كقيام المشتقات بموصوفاتها . واما في التعاريف فحمل التعريف على
المعرف حمل مواطاة فاذا عرفت الكريم باننا كثير الرماد بطل التعريف طرداً
وعكساً لصدق الكريم بلا كثرة رماد وصدق كثرة الرماد بلا كرم : فان
قلت ما الفرق بينها وبين المجاز . ولما إذا امتنعت في التعاريف وجاز . قلت

لأنها أمر باطن لا يطالع السائل ساليماً فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جز ما فلا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك بل لا بد من التصريح * قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاث أوجه تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من أمر مشترك بينهما أما من جهة الجنس فبأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق أنه افراط المحبة بل ينبغي أن يقال أنه المحبة المفرطة فالافراط هو الفصل ينبغي أن يؤخر أو يؤخذ المحل بدل الجنس كقولنا الكرسي خشب مجلس عليه أو السيف حديد يقطع بها ﴿ ١١ ﴾ بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة

لا جنس وأبعد من ذلك أن يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن كقولنا في الرماد أنه خشب محترق والولد نطفة مستحيلة أو يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة أو توضع القدرة موضع المقدور نحو العفيف هو الذي يقوى على اجتباب اللذات الشهوانية بل هو الذي يتركها لأن الفاسق يقوى على الترك أو توضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض أو يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر . وأما من جهة الفصل فبأن تأخذ اللوازم والعرضيات بدل الذاتيات وأن لا نورد جميع الفصول . قلت كقولنا في حد الحيوان أنه الجسم الحساس ونترك المتنحر

الفرق أن لفظ المجاز بعد نصب القرينة صار دالاً على المعنى المجازي بالمطابقة ولذلك يقال أنه استعمل فيه بوضع ثان وضعه المتكلم ونصب عليه قرينة . والكنائية دلالتها على لازم معناها بالالتزام غير البين كما قدمنا فتفاوتنا لذلك ﴿ قوله ﴾ قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاث أوجه الخ ﴿ هذا الكلام مأخوذ من نص كلام ابن سينا في آخر قسم المنطق من كتاب النجاة . وكأن المراد بالخلل ما يشمل الاشتباك فإن كثيراً ما ذكر في الأوجه الثلاثة لا يوجب فساد الحد بل إنما يوجب شبهة كجعل الفصل في موضع الجنس ويدل لهذا قوله « فالافراط هو الفصل ينبغي أن يؤخر » وكذا تعريف الرماد بخشب محترق فإن جعل الخشب جنساً للرماد غريب لأن معنى الخشبية قد زال عنه أقول والفرض من هذا كله حفظ الأذهان من الشبهة فإنها قد تضلل الفكر عن فهم ما يلحق من أواخر الكلام لتبيين المراد فإت العقل إذا أخذ في مسالك الوهم والاشتباك تمر عليه المنبهات فلا يشعر بها لأنه حينئذ يتطلب الخلاص لنفسه فلا يشعر بما يخلصه . أما نجو الاختصار على بعض الفصول وأخذ المضاف في تعريف المضاف إليه والعلامة في تعريف المعلول فإنه موجب للفساد . وأكثر ما ذكره يرجع إما إلى استعمال المجاز في الحد أو ما هو أخفى

بالإرادة وهو من جملة الفصول التي ميزت الحيوان عن النبات . قال وأما الأمور المشتركة فذكر ما هو أخفى كقولنا الحادث ما تعلقت به القدرة القديمة أو مساوي الخفاء نحو العلم ما يعلم به أو يعرف الضد بالاضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان لأنه يدور أو يؤخذ المضاف في حد المضاف إليه وما متكافئان في الإضافة نحو الأب من له ابن لستوائيهما في الجهل أو يؤخذ المعلول في حد العلامة مع أنها لا يوجد المعلول إلا بها كقولنا الشمس كوكب يطلع نهاراً والنهار زمان تطلع فيه الشمس إلى غروبها

(والمعرفات خمسة الحد النام والحد الناقص والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ مرادف له وهو أشهر منه عند السامع فالاول التعريف بجملته الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق والثاني التعريف بالفصل وحده وهو الناطق والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك والخامس نحو قولنا ما البر فتقول القمح) تقدم أن الحد أصله في اللغة المنع ثم يقصده في الاصطلاح بيان الحقائق التصورية فاذا قيل لك عرف حقيقة وحدها معناه بينها ولما كنت اذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حدودها لنا فانك تذكر جميع جهاتها وحدودها الاربعة الى حيث تنتهي من الجهات الاربع فلو اقتصرنا على بعضها لم تكن مكملًا المقصود فلذلك سموا ذكر الاجزاء كلها حدا تاما لاشتماله على جميع الاجزاء كاشتغال تحديد الدار على جميع الجهات والاقصرار على بعضها حدا ناقصا . فان عدلنا عن جميع الاجزاء الى الوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم أي هو علامة على ﴿ ١٢ ﴾ الحقيقة وان لم يكشف عنها حق الكشف كما اذا قلت دار زيد

او ما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود فتبعتها بتجدها ﴿ قوله والمعرفات خمسة الخ ﴾ عبر اولا في طالعنا الفصل بالحد وعدل هنا الى المعرفات لثلاث يوم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره فاما صنيعه اولا فقد جاء على مصطلح الاصوليين الذين لا يفرقون بين الحد والرسم والكل عندهم حد . واما صنيعه هنا فعلى مصطلح المناطقية لانه اراد التقسيم الى حد ورسم وذلك من خصائص المنطق . اما اهل الاصول فسموا الجميع حدا نظرا الى حصول الجمع والمنع في الجميع ولا طائل عندهم تحت هذا التقسيم على ان اسم الحد مأخوذ من المنع كما في الاساس والرسم فيه منع . واما المناطقية فلان بحثهم عن الحقائق والمعرف في الحقيقة هو الفصل ثم الخاصة لانها اثر للفصل فسموا التعريف بها رسما والرسم الاثر وجعلوا ما يصحب احدهما سببا للتمام والنقصان . ثم ان عدد المعرفات خمسة مبني على جعل التعريف اللفظي منها وفيه خلاف والمحققون على انه من قبيل التصديق ﴿ قوله والثالث التعريف بالجنس والخاصة الخ ﴾ اي الجنس القريب كما يشير اليه المثال لان التعريف بالخاصة والجنس البعيد رسم ناقص وقوله والرابع

قبالة دار الامير فان هذا علامة على دار زيد وان كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيا . وان اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاشتماله على القسمين وان اقتصرنا على الخاصة وحدها سموه ناقصا كاقصرار على الفصل وحده يسمى حدا ناقصا فهما متشابهان في ذلك : واختلقت عبارة اهل هذا الشأن في الرسم التام فقبل الجنس والخاصة وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم مع انه معرف جامع مانع محصل للمقصود أكثر من الجنس للذكر المميز وهو الفصل والخاصة . وقيل الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل والخارج كيف صيحتان وعلى هذا صدق الرسم التام عليهما والاول

عليه الاكثر وانما الخامس فاشتطت فيه المرادفة اجترأنا من الرسم الناقص والحد الناقص فانه تبديل لفظ وكل له معنى مجمل فليس من هذا القبيل . وقولي هو أشهر منه عند السامع لان الشهرة قد تعكس فقول القلي للمصري ما القول فقول له السابق لانه اللفظ الذي يعرفه القلي وهو للمصري الثامن ما السابق فقول له قبل لانه اللفظ المشهور عند المصري . أما لو كان ساويا في الجهتين لكانت لم صحت البيان فلذلك

اشتراطات الشهرة وقيد المرادفة احترازا عن الحدود والرسوم فان مسنى كل لفظ منها غير المحدود فلا ترادف بخلاف هذا القسم (قوائد) الفائدة الاولى * ان المراد بالضاحك والكاتب ونحو ذلك من خصائص الانسان الضاحك بالقوة دون الفعل فان الضحك بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا أما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير ﴿ ١٣ ﴾ من افراد الانسان ويكون معسافا لا يكون الحد جامعا بل المراد بالقوة التي هي القابلية دون الفعل

الذي هو الوجود والوقوع وقس عليها غيره (الفائدة الثانية) بأي ضابط يعرف الجزء الداخل من اللازم الخارج حتى يمتاز الحد عن الرسم * وهذا مقام قد أشكل على جمع كثير من الفضلاء فنهزم من يقول الناطق والضاحك شيان لانهما صفتان للانسان فلم قلتم أحدهما فصل والآخر خاصة. ومنهم من يقول نحن نعلم بالعقل الماهية المركبة وأجزائها وماعدا ذلك فهو خارج عنها وهذا معلوم بالعقل ضرورة وليس الامر كما قال الفريقان بل الحق ان هذه الامور لا تعلم بالعقل فان العقل انما يجد في العالم جواهر واعراضا وصفات وموصوفات وقابلات ومقبولات وكلها بالقياس الى الاجسام خارجة عنها. وباعتبار مجموعها أعف الصفات والموصوفات تكون داخلة فيها وليس في العقل

بالخاصة وحدها اي ومع الجنس البعيد كما يعلم من المنطق ﴿ قوله ان المراد بالضاحك الخ ﴾ والمراد بالضحك التكسر الناشئ عن التعجب فلا يسمى تكسر الحيوان ضحكا. واما اطلاق الضحك عليه في قول الفرزدق يخاطب ذئبا

قللت له لما تكسر ضاحكا * وقائم سيفي من يدي بمكان فمجاز لتزيلي منزلة العاقل عند مخاطبتي ﴿ قوله وهذا مقام قد اشكل على جمع من الفضلاء الخ ﴾ قد زاد المصنف هذا المبحث اشكالا فاما القول بان الناطق والضاحك شيان فهو فاسد لان اهل المنطق مجمعون على ان التعريف بالناطق حد وبالضاحك رسم وجعلوا الاول فصلا والثاني خاصية وكونه مجرد اصطلاح لا يصح في العلوم العقلية وكذا القول بان الفرق بينهما ضروري لانه لو كان كذلك لما احتاج العقلاء الى تدوين علم المنطق لعصمة الازهان ولعل صاحب هذا القول قد كان له عقل سديد. ولسان مكبل في حديد. فانه ادرك الفرق بينهما ولم يستطع الافصاح عنه فجعل سبق فهمه لذلك من قبيل الضرورة واما ما ذهب اليه المصنف فانه لا يخرج عن دعوى ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح اما من الواضع وذلك في المواهي الحقيقية التي لها افراد خارجية بان يضع لوصفين ابتداء ويترك غير

ألا هذان القسمان فلا يوجد داخل وخارج البتة وانما يتعين الداخل من الخارج بأحد طريقتين أحدهما أن يعلم عن واضع اللفظ انه وضع الامرين فيعلم ان كل واحد منهما داخل في المسمى وان ما عداها خارج عنها كما فهم عن العرب انهم وضعوا الانسان للحيوان الناطق فقط. فلذلك كانت الناطق داخلا والضاحك خارجا. فلو فهم عنهم انهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق كانت الناطق خارجا خاصة والضاحك داخلا فصلا أو وضعوا الثلاثة كانت كل واحد منهما داخلا وعلى هذا القانون. الطريق الثاني ان يترع العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداها خارجا عنها اما اذا لم يوجد فرض

ذاتك من الصفات كما وضع الانسان للحيوانية والناطقة ولو فهم عن
الواضع انه وضع للحيوانية والضاكية لكان الضاحك داخلا والناطق
خارجا . واما من الفارض والمعتبر وذلك في المواهي الاعتبارية كالحقائق
الاصطلاحية فيكون الداخل ما اعتبره المعتبر داخلا والخارج ما لم يعتبره
فالمعتبر هنا كالواضع هناك وذلك باطل . لانه بعد كونه تفرقا بالاصطلاح
وهو ينافي جعله من المنطق الموضوع للعقليات لا للوضعيات يرد عليه
ان وضع الواضع اللفظ للماهية ناشيء عن تمييزها في الخارج عما سواها
ولا شك انها انما امتازت بفصلها . فالواضع نفسه مطالب بمعرفة الفصل
الذي لاجله خص الماهية بلفظ ولم يجعلها مشمولة للفظ ماهية اخري
تشاركها في جنسها على ان دعوى علمنا بوضع الواضع اللفظ للماهية باعتبار
بعض صفاتها دون بعض يحتاج الى وحي ينبيء عنه . ويرد على طريقه
الثاني الخاص بالمواهي الاصطلاحية كما اشرنا اليه اولا كالسكنجبين
انما لا حاجة اليه حينئذ لان تعاريفها كلها رسوم على التحقيق عند السيد
الشريف . فاذا لم يرد من فرق بين الداخل والخارج والذاتي والعرضي وتحقيقه
متوقف على معرفة المراد من الدخول والخروج هنا وذلك انهم يريدون
من الداخل ما كان مقوما للماهية ومميزا لها عما عداها في الازهان حتى
تعرف ما هي من بين سائر المواهي المشار كته لها وذلك هو الجنس
والفصل لان الجنس هو مميز الماهية عما عداها من المواهي المغايرة لها
تمام المغايرة حتى لا يشتبه بعض ببعض كالحيوانية فانها تميز جنسها عن
النبات والمعدن . والغرض من ذكره في التعريف تشخيص ما هو محل
للصفات والاعراض من الماهية . والفصل هو المميز للماهية عما يشابهها
بشار كته اياها في جنسها كالنطق مثلا المميز للانسان عما يشاركه في
الحيوانية ويشبهه فيها اتم مشابهة وهو شيء معلوم ملازم للماهية في

عقلي ولا وضع لغوي استند
باب معرفة الداخل والخارج .
فتأمل ذلك فاكثر الناس
ينكرة ويقول نحن نعلم
أجزاء الحقيقة والمركبات
واجزاءها في بعض المواضع
بالضرورة فرض وضع أمر
لا وقد دخل الغلط عليه
من جهة ان تلك المركبات
انما حصلت في ذهنه على
تلك الصورة من جهة
مسميات الالفاظ وتقرر في
ذهنه من كل لفظ مسمى فيه
أجزاء داخلية وما عداها
خارج عنها . ولما استكشف
ذلك اعتقد انه بالعقل وانها

جاءه من جهة الوضع فاذا قيل له: ما مسمى السكنجين يقول له جزآن الحل والسكر وأما نفعه للصفراء أو غير ذلك فأمور خارجة وذلك إنما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجين لهذين الجزئين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لاربعة عقار كان كل واحد منها داخل في المسمى. أو وضع للسكر وحده لم يكن الحل داخلا فهذا تحرير الداخل والخارج (الفائدة الثالثة) أن الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم بقوة الفكر فهو يرجع الى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهذه التقابلية مثل قابلية الضحك في انها قابلية ولا يميز الا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق اللساني لأن الاخرس والساكت عندهم انسان. وعلى هذا يبطل الحد بالجن والملائكة لانهم اجسام حية لها قوة تحصيل العلم بالفكر فيكون الحد غير مانع. وبعضهم يخيل هذا السؤال فقال: الحيوان المائت والنقص يرد كما هو لان الفريقين ١٥

جميع الازدهان فكان مقوما لها وداخلا فيها اذ لا تستحضرها الازدهان الا به بخلاف الضحك فانه خارج عنها فان الذهن يتعقل ماهية الانسان ولا يخطر فيه معنى الضحك ومثله في ذلك بدو البشرية هذا اذا كان المراد من النطق والضحك ما هو المشهور منهما وهو ما سنؤيدله فان اريد بهما التفكير بالقوة والتعجب كما يقول المصنف وبعض المتأخرين فالفرق بينهما حينئذ واضح لان الضحك ناشئ عن النطق. وايا ما كان فالفرق بين الفصل والخاصة بالسبق الى الازدهان وذلك السابق هو جعل الفصل مقوما ومكونا للماهية حتى تمتاز عن غيرها عند جميع المخاطبين في كل حال. واعلم ان الفصل والخاصة كليهما من لوازم المواهي ولكن امتاز الفصل بالسبق اذ الماهية في الحقيقة هي مجموع الجنس والهيئة والطبيعة والشكل المخصوص ولكن لما عسر التعبير عنها بعبارة جامعة اخذوا اقرب اللوازم للماهية واشدها اختصاصا بها فجعلوها تعريفا. كما قالوا الحوت هو حيوان سابح. هذا تمام تحقيق هاتئ المسألة التي زلت فيها اقدام. وضلت فيها افهام. وبه تصير على طرف التمام قولنا ان الناطق عندهم معناه المحصل للعلوم بقوة الفكر الخ هكذا يقول كثير من الناس وفيهم فساد من وجوه: اولها

عليها في التعريف أن تكون لازمة مساوية للمحدود فانها ان كانت أعم كان الحد غير مانع أو أخص كان غير جامع وان تكون معلومة للسامع لان التعريف بالجمهور لا يصح (الفائدة الخامسة) يجوز ان تكون هذه الخاصة مقردة كقوة الضحك ومركبة كقولنا في الصقالي انه الضاحك الايض. فبالضحك امتاز عن جميع الحيوانات البهيمة والايض امتاز عن السودان (الفائدة السادسة) قال الامام فخر الدين القول بالتعريف محال: لانه اما أن يعرف بنفس الشيء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فيلزم تقديم الشيء على نفسه. أو بالداخل وهو محال: لانه ان عرف جميع الاجزاء فقد عرف نفسه وهو محال لما تقدم. أو ما عداه فيؤل الحال

الى التعريف بالخارج وسنبطاه بأن ذلك الخارج لا يوجب التعريف حتى يعلم انه مساو ليس في غيره. وكونه ليس في غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور. ولان كونه ليس في غيره يتوقف على تصور جميع الاغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور ما لا يتناهى على التفصيل ولهذا النكته قال: انه لا شيء من التصورات بمكتسب. والجواب عنه انه قد تقدم ان الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ. فعلى هذا التفسير المعروف نسبة

اللفظ المسمى وهو أمر خارج عنه سواء وقع التعريف بالاجزاء أو بالخواص أو يقع التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالخبر . وكذلك تقول : الملك جسم لطيف شفاف مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة . فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة ولا أجد الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يقيد غير هذين القسمين وكلاهما تعريف بالخارج فلنقتصر بالبحث عليهما والجواب عنه فنقول : ان الوصف الخارجي قد نعلم انه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره ﴿ ١٦ ﴾ من استقراء ما لا يتناهي . كما

نعلم ان الزوج والفرد من خصائص العدد لا يوجدان في غيره البتة . وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غيره بالضرورة . ومن خصائص الحياة تصحيح محلها لانواع الادراك وان ذلك لا يوجد في غيرها . ومن خصائص الارادة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير احتياج الى مرجح آخر ولا يوجد ذلك في غيرها . وهو كثير فبمثل هذا يقع التعريف بان يكون معلوما وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم فلا دور ولا استقراء غير متناه . فاندفع السؤال وامكن اكتساب التصورات . (الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه فاصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه او دليله اصطلاحا فمن الاول اصل السبيلية البراءة . ومن الثاني الاصل براءة الذمة . والاصل عدم المجاز . والاصل بقاء ما كان على ما

ان وضع اللغة يتنافى : ثانيها ان الذي تميز به الانسان عن غيره من الحيوان بالمشاهدة هو النطق اللساني اما التفكير فهو امر خفي لا ينبغي التعريف به على انه يوجد في الحيوان فقد قال الغزالي : ان الاستدلال بالاثار على المؤثر موجود حتي في الحيوان فلذلك يسير اذا سمع صوت سائقه وليس وجوده في بعض افراد الحيوان باضعف منه في بله الناس : ثالثها ان مقابلتهم ذلك في تعريف الفرس بالصاهل تنافي ما ذكره والذي دعاهم الى هذا التكلف هو دفع خروج الاخرس والساكت . ودفعه سهل لشذوذ الاخرس . وكون الساكت ناطقا متى اراد فالاولي ان الناطق هو المعبّر عن جميع ما يريد ﴿ قوله والجواب عنه الخ ﴾ تحقيق الجواب وتلخيصه انه معرف بنفسه صدقا وان كان غير مفهوم . وهو يرجع الى تفسير مدلول مجهول بمدلولات معلومة . ولا بدع فيه . ومنشأ شبهة الارام الذهول عن معني النفسية والغيرية عند علماء المنطق وهي شبهة لا تروج على مثله لولا الذهول

﴿ الفصل الثاني في تعريف اصول الفقه ﴾

﴿ قوله فاصل الشيء ما منه الشيء . الخ ﴾ عدل عن قول المحصول : « اصل الشيء ما يحتاج اليه » لما اورد عليه تاج الدين في الحاصل من لزوم كون الاممباب والشروط اصولا ومن ان الاصل لا يطلق على ذلك

كان . ومن الثالث اصول الفقه اي ادلته (ورد على التفسير اللغوي ان لفظاً من لفظ مشترك وكذلك لفظ ما ايضا والمشارك لا يقع في الحدود لاجماله وايضا فان معاني من كلها لا تصح ههنا لان النخلة ليست بعض النواة اذ النخلة اضاعفها ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لان من شأن المعنى ان يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ويلزم ان كل ما فيه ابتداء غايمة ان يكون اصلا . فقولنا سرت من النيل الى مكّة ان يكون النيل اصل السير لغة وليس كذلك . ولا بيان الجنس فان النخلة ليست اعم من النواة حتى تبين بالنواة . فهذه ثلاثا اسئلة . والجواب انه قد تقدم

لغة . ثم اختار تاج الدين ما تابعه عليه المصنف هنا كما في شرحه على
المحصول . وتفسير الاصول بما اختار لا يشمل بعض مقدماته كتعريفه بناء
على ان مبادئ العلم من اجزائه كما قرره صاحب التهذيب وان كان ظاهر
كلامهم في التفرقة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب يوهم ان مقدمة
العلم التي منها مبادئ خارجة عن العلم حتي توقف الشروع فيها عليها
فالتعريف للعلم ونحوه لا ينشأ عنه فقه فلا يشمل الا تعريف الامام الا ان
يراد ما منه الشيء ناشئ ولو في الجملة . وقد عرف المصنف الاصول بالمعنى
الاضافي اي باعتبار كونه مركبا اضافيا ففسر الاصل والفقه ليحصل
من ذلك معرفة هذا العلم . وهذه احدي طريقتين لهم في تعريف هذا العلم .
وفضاهما ان فيها اشارة الى وجه التسمية والى الثمرة . ومنهم من عرفه
بالمعنى اللقبى اي باعتبار صيرورة هذا المركب لقبا لعلم مخصوص مع قطع
النظر عن معنى الاضافة فقال « دلائل الفقه الاجمالية » اي الادلة التي يستدل
بها على اثبات فقه بطريق الاجمال لا بطريق التفصيل اي التي تفيد قضايا
عامة تنشأ عنها فروع غير معينة ولا منحصرة . نحو قولنا الامر للوجوب .
ومنهم من جمع بين الامرين كابن الحاجب ﴿ قوله وبمن ابتداء الغايمة
مجازا الخ ﴾ الاولى ان تجعل تبعية مجازا بادعاء ان الفقه بعض
من الاصول لتسببه عنه ﴿ قوله فان النخلة بعضها
من النواة الخ ﴾ اي بعضها المبهمة اذ لا بد ان يكون فيها
جزء من النواة . وبه يتبين انه اراد من مجاز التبعية المجاز في اطلاق اسم
النخلة على بعضها من قبيل المرسل . واولى من هذا ان نجيب على طريقة
الجواب الاول بدعوى المجاز في كلمة من استعارة تبعية بتشبيه الناشئ عن
الشيء ببعضه وجرى ذلك في الحرف وهو من المستعملة مجازا في معنى عن

ان الاشتراك والمجاز يصح
دخولهما في الحدود اذا كان
السياق مرشدا للمراد والمراد
بها ههنا الموصولة * وبمن
ابتداء الغاية مجازا وهو شبهه
بها من حيث النشأة من
النواة وابتدائها كما يتبادر
السير او تقول المراد مجاز
التبعية لا حقيقة * فان
النخلة بعضها من النواة لا
كلها فجعلناها كلها جزءا من
النواة توسعا من باب اطلاق
لفظ الكل على الجزء وكذلك
قولنا : اصل الانسان نطفة
واصل السبلية . ولهذه
الاسئلة : اختار سيف الدين
قوله : اصل الشيء ما يستند
وجوده اليه من غير تأثير
احترازا من استناد الممكن
للصانع المؤثر . فذكرت في
هذا الكتاب في الاصل ثلاثة
معان واحد لغوي واثنان
اصطلاحيان وبقي واحد
لم اذكره ههنا وذكرت في
شرح المحصول . وهو ما
يقاس عليه . فان من جملة ما
يسمى اصلا في الاصطلاح
الاصل الذي يقاس عليه
كالخطة يقاس عليها الارز
في تحريم الربا فيصير للاصل

﴿ قوله والفقه هو الفهم الخ ﴾ لعل اصل العبارة والفقه هو الفهم وكذلك العلم والشعر والطب لغة. لان المقصود التنبيه على انها مترادفة في اصل الوضع ثم نقل العرف بعضها الى معان مخصوصة كما يعرب عن ذلك نقل المصنف في شرح المحصول عبارة المازري هكذا « الفقه والفهم والطب والشعر والعلم خمس عبارات بمعنى واحد الا انه اشتهر بعضها في بعض انواع الفهم » وليس المقصود تعريف الفقه في اللغة بانه الشعر والطب. ولان شرط التعريف اللفظي ان يكون المعرف (بالكسر) اشتهر في المعنى من المعرف (بالفتح)

﴿ ترجمة المازري ﴾

هو الامام محمد بن علي بن عمر بن محمد التيمي المازري (بفتح الزاي عند الاكثر نسبة الى مازرة بلدة من جزيرة صقلية كما في ازهار الياض) المالكي توفي في المهدية سنة ٥٣٦ ست وثلاثين وخمسمائة وعمره ثلاث وثمانون سنة ودفن بشعر المنستير. شرح البرهان في اصول الفقه لامام الحرمين شرحا متوسطا في الطول يذكرفيه نص المتن. ثم املى عليه بعد ذلك امالي مطولة مملوءة بتحقيقا وعلما. وكان شديدا المناقشة لامام الحرمين. قال السبكي في طبقاته لان امام الحرمين والغزالي ربما خالفا الاشعري في مسائل من الكلام والمعاربة يستعظمون مخالفتا الاشعري في نقيرو ولاقطمير وكذلك هما يضعفان مذهب مالك خصوصا في المصالح المرسلات. والمازري شديد الميل الى مذهبه كثير المناضلة عنه اه اخذ المازري عن عبد الحميد الصائغ والليخمي بعد ان انتقلا عن القيروان الى سوسة عند خراب القيروان وبلغ مرتبة الاجتهاد ﴿ قوله وتقول العرب رجل طب الخ ﴾ هو بفتح الطاء اي ماهر حاذق كما في القاموس (١) والطب الحذق في المثل « من حب طب » اي تفتن لاحوال من يجبه. ثم اطلق (١) ومنه قول عنزة: ان تقذ في دوني القناع فاني ﴿ طب باخذ الفارس المستائم اه مصحح

اربعة معان ﴿ والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة وانما اختصت بعض هذه الالفاظ ببعض العلوم بسبب العرف كذلك نقاه المازري في شرح البرهان ﴿ فتقول العرب « رجل طب » اذا كان عالما وقال الشاعر: فان تسالوني بالنساء فاني خبير بادواء النساء طبيب اي عارف وشعر بكذا اذا فهمه ومنه قوله تعالى « وهم لا يشعرون » اي لا يفهمون ثم بعد ذلك اختص الطب بمعرفة مزاج الانسان. والشعر بمعرفة الاوزان والفقه بمعرفة الاحكام.

* وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي: الفقه في اللغة « ادراك الاشياء الحقيقية » فلذلك تقول فقهت كلامك ولا تقول فقهت السماء والارض . وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الالفاظ . وعلى نقل المازري يكون مرادفا والثاني هو الذي يظهر لي ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية واخرجت شعائر الاسلام من لفظ الفقه وحده (والفقه في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال) فقولنا بالاحكام احتراز من الذوات كالاجسام والصفات نحو الاعراض والمعاني كلها . وقولي الشرعية احتراز عن العقلية والحسية كاحكام الحساب نحو ثلاثية في ثلاثة تسعة وغير الحساب كالهندسة والموسيقى وغيرها . وقولي العملية احتراز عن الاحكام الشرعية العلمية كلاحكام في اصول الفقه واصول الدين فانها شرعية لان الله تعالى اوجب علينا تعلم اصول الفقه لتبني عليها الفقه وتعلم ما يجب لله تعالى وما يجوز وغير ذلك من اصول الدين . وقولي بالاستدلال احتراز عن المقلد وعن شعائر الاسلام

على علم الامزجة لاحتياجه الى فرط نباهة أما قول الشاعر « فان تسالوني البيت » فالطب فيه بمعنى علم الامزجة مجاز في معرفة اخلاق النساء التي سماها الادواء جمع داء مجازا ايضا . وهذا الشعر لعقمة الفحل الجاهلي من قصيدة خاطب بها الحرث بن ابي شمر الغساني ملك عرب الشام يستشفير لقومه بني تميم اذ وقعوا في اسرلا وطالعهما

طحابك قلب في الحسان طروب . وبعد هذا البيت المذكور في الشرح قوله اذا شاب راس المرء او قل ماله * فليس له في ودهن نصيب يردن ثراء المال حيث وجدته * وشرح الشباب عندهن عجيب قوله وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي الفقه ادراك الاشياء الحقيقية الخ * هذا هو الذي يشهد له الاستعمال . قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم . وفي الحديث من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين .

ترجمة ابي اسحق الشيرازي

هو الامام ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي « بكسر الفاء » الشيرازي الشافعي ولد بفيروزباد سنة ٣٩٣ ثلاث وتسعين وثلاثمائة ثم دخل شيراز ثم بغداد سنة ٤١٥ وقرأ على القاضي ابي الطيب الطبري و الزجاجي وتوفي سنة ٤٧٦ ست وسبعين واربعمائة كان يضرب به المثل في الفصاحة والنباهة . وقال فيه من مدحه : ترا من الذكاء نحيف جسم * عليه من توقد دليلا اذا كان الفتى ضخم المعالي * فليس يضره الجسم النحيل وله رحلتا في غالب بلاد فارس والى الحج . ولاهل بلاد المعجم فيه اعتقاد بالغ . ووجهه المتقدي الخليفة في سفارة الى ملكشاه بنيسابور لاصلاح ذات بينهم وخطب للخليفة بنت ملكشاه الساجوقية وتناظر مع امام الحرمين في نيسابور في مسألة اجبار البكر وله شعر حسن . منه :

معلوم بالضرورة من غير استدلال . فالعلم بها لا يسمى فقها اصطلاحا لحصوله للعوام والنساء والبله ويرد عليها أسئلة : أحدها أن أكثر الفقهاء ظن . لاعلم فإنما مستنبط من الاقيسة واخبار الآحاد والعمومات فيخرج أكثر الفقهاء من حد الفقه . وثانيها أن العملية أن أريد بها عمل الجوارح فقط خرج عنها الأحكام المتعلقة بالقلب مما هو فقه في الاصطلاح كوجوب النيات والاخلاص وتحريم الربا وغير ذلك . وأن أريد بها العملية كيف كانت دخلت أعمال القلوب في فقهنا علم الأصول . وثالثها أن الحاصل للمقلد أن لم يكن عالما فقد خرج بقولنا أول الحد «العلم بالأحكام» وأن كان عالما فهو بالاستدلال لأن الفتاوى ليست بدقيقة غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال . ورابعها أن لا يتم التعريف في الأحكام أن أريد بها الاستغراق لزم أن لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الأحكام . أو للعهد فلا معهود بيننا . ولأنه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف

إذا تخلفت عن صديق * ولم يعاتبك في التخلف
فلا تعد بعدها اليما * فإنما ودلا تكلف
ومن احسن شعرا قوله يرثي غريقا من اصحابه .

غريق كأن الموت رق لفقد لا * فلان له في صورة الماء جانب
ابي الله ان انس لا دهري لانا * توفلا في الماء الذي انا شاربه
ألف المذهب في الفقه واللمع في الأصول وغيرهما رحمه الله * قوله ويرد
عليه أسئلة الخ * اي على التعريف مع ما ذكرنا في شرحه من محترزات
القيود . فالسؤال الاول على جمعه . والثاني على الجمع والمنع باعتبار التردد .
والثالث على ابطال خروج المقلد من قيد الاستدلال . والرابع على جمعه .
قوله فيندرج علم الأصول الخ * اي الأصول العليا وهي اصول
الدين الاعتقادية . * قوله ورابعها الخ * حاصله ان اللام لا تصالح للاستغراق
فان أريد منها العهد فليس لنا احكام معهودة يطلق عليها فقه وعلى العالم بها
فقيه . لان الاحكام في المسألة الواحدة تكون مختلفة كثيرا بحسب ما
تقتضيه أدلة المجتهدين فلو كان ثمة احكام مشخصة لما صار اطلاق اسم
الفقيه على مجتهدين اثبت كل واحد منهما احكاما لمسائل ذهل عنها الآخر .
كما نجد في المذاهب كثيرا عدم التعرض لاحكام بعض النوازل ونجد
احكامها في مذهب آخر . فان قلتم المعهود هو المقدار المحصور في فقه
المذاهب المتعارفة سواء اتفقت ام اختلفت لانها محفوظة معينة عند حفاظ
مذاهبهم فيمكن عهدها . قلنا ذلك غير صحيح لانه لو ظهر مجتهد جديد
واثبت احكاما تخالف من تقدمه لاطلق عليه فقيه وليس ما قاله من المقدار

وانما سمي مذهبا فقها واتباعه فقهاء وليس ذلك من المعهود . والجواب عن الاول ان كل حكم شرعي ثابت
بالاجماع وكل ما ثبت بالاجماع فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم . وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع .
لان الاحكام على قسمين منها ما هو متفق عليه فهو ثابت بالاجماع ومنها ما هو مختلف فيه فقد انعقد الاجماع على ان كل مجتهد
إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقنا وحق من قلده اذا حصل له سببه فقد صارت الاحكام في مواقع الخلاف

ثابتة بالاجماع عند الظنون . فكل حكم ٢١ شرعي ثابت بالاجماع . وقولنا فهو حكم الله في حقه خير من قول

من يقول فقد وجب عليه العمل به بمقتضى ظنه . لان الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل به وكذلك في المحرم والمكروه والمندوب . واذا قلنا فهو حكم الله في حقه اندرج الجميع . وقولنا اذا حصل له سببه احتراز من اجتهاده في الزكاة ولا مال له او الجنائيات ولا جنائيات عليه ولا منه او في الحيز او العدة وليس هو امرأة حتى يثبت ذلك في حقه لكنه في الجميع بحيث لو فرض حصول سبب ذلك في حقه كان حكم الله ذلك عليه وفي حقه . ولما ان كل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم فبناء على ان الاجماع معصوم على ما تقرر في موضعه . ولان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعتين وكل ما ثبت بمقدمتين قطعتين فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعتين . لانا نفرض الكلام في حكم وتقرر فيه تقرير انجزم باطراده في جميع الاحكام . فتقون وجوب التدليك في الطهارة مظنون لما لك قطعاً عملاً بالوجدان . وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله

المعهود . قوله فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع الخ اصل هذا السؤال للقاضي ابي بكر الباقلاني واصل الجواب عنه لامام الحرمين في البرهان قال « ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه اتباع ظنه للدليل القائم على وجوب اتباع الظن وهو الاجماع فالحكم مقطوع به والظن في طريقه » . واختلفت عبارات المتأخرين في تقرير جواب امام الحرمين : وحاصلها يرجع الى ما هنا . وهو كلام غير تام منشؤه اشتباه الحكم المستنبط في آحاد المسائل بالحكم العام الذي هو وجوب اتباع المجتهد لما ادالا اليه اجتهاده وذلك هو المعلوم المقطوع به اما كون حكم الله الثابت في آحاد المسائل الذي هو مختلف باختلافها واحدا في كل واحد منها وهو ما ظهر للمجتهد فلا يجزم له به لانه لا يتجاوز الظن بالاصابة ويجوز الخطأ على نفسه ولذلك قد راعى مذهب المخالف في درء الحدود وتقرير فاسد العقود . واما القطع بمصادقة مراد الله تعالى فهو مذهب المصوبة . ولا شك ان المعبر عنه بالفقه هو ادلة آحاد المسائل لا الدليل العام الدال على وجوب اتباع المجتهد لما ادالا اليه اجتهاده لثبوتها للمقلد ايضا كما صرح به في جواب السؤال الثالث والدليل العام القائم للمجتهد وان كان يقينيا الا انه لا يفيد علما بثبوت الاحكام بل بوجوب العمل بها ولا شك ان ظاهر تعليق العلم بالاحكام هو كونها معلومة بطريق يفيد علما بثبوتها وبهذا تفسد المقدمة الاولى . وهي قوله « ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع » بل ان كل حكم شرعي واجب اتباعه على من ثبت عندنا لانه ثابت اصابتة وكذا قوله في المقدمة الثانية من الدليل المذكور بعد وهو « كل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعاً » . اذا تقرر هذا فلا بد من تاويل العلم في التعريف بما يشمل الظن القوي ولذا عدل عن هذا التعريف امام الحرمين في الورقات فقال « الفقه معرفة الاحكام الشرعية » لان المعرفة تشمل

طعاً عملاً بالاجماع فوجوب التدليك حكم الله قطعاً وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف فتكون

الظن ﴿ قوله وعن الثاني انا نلتزم صحة السؤال الخ ﴾ التزام لما لا يلزم
فان تعريف سيف الدين وان كان اظهر الا ان تعريف الامام في المحصول
المذكور هنا غير فاسد اذ لا نسلم ان الاعتقاد من الاعمال القلبية
حتي يلزم دخول عام الاصول (اي اصول الدين) بناء على الشق الثاني من
الترديد المبني على ان الاعتقاد من الاعمال القلبية وهو وهم .
اذ الاعتقاد هو الادراك المطابق او المخالف له والنية انشاء لا توصف
بمطابقة الواقع ولا بعدمها بل هي ربط القلب وعزمه على عمل ما . فهي
من مقولته الفعل والتاثير . والاعتقاد من مقولته الكيف . او من مقولته
الانفعال اي التاثر على الخلاف بين الحكماء في حقيقة العلم . ومثل النية
النظر في الادلة المحصلة للاعتقاد فانه فعل نفساني لا نهحر كة النفس في
المعقولات فلا فساد في التعريف

ترجمة الآمدي

وسيف الدين الآمدي: هو علي ابن ابي علي الآمدي (بالمد وكسر الميم
وبالدال المهملة منسوب الى آمد مدينة كبيرة في ديار بكر مجاورة لبلاد
الروم) (اي الارمن) ولد سنة ٥٥١ هـ وتوفي في دمشق سنة ٦٣١ هـ وكان حنبلي المذهب
ثم صار شافعيًا وسكن بغداد ثم الشام ثم مصر وفيها اتهموا بفساد الاعتقاد
ومذهب الفلاسفة . فخرج عن مصر الى الشام . وله تأليف مهمة في اصول الدين
واصول الفقه والمنطق والحكمة والخلاف . منها الاحكام في الاصول .
ومنتهى الوصول في الاصول . ومنها ابتكار الافكار . في الحكمة
ومختصر الخلاف رحمه الله ﴿ قوله وعن الثالث الخ ﴾ ملخص هذا الجواب
ان دليل المقلد عام في جميع موارد الاحكام وواحد لا يختلف بخلاف

كلها ثابتة بمقدمتين
قطعتين . واما قولنا ان كل
ما ثبت بمقدمتين قطعتين
فهو معلوم فلان النتيجة
تابعة للمقدمتين . فثبت بهذين
الطريقتين ان كل حكم
شرعي معلوم . وعن الثاني
انا نلتزم صحة هذا السؤال
ونقول الحق ما ذكره
سيف الدين الآمدي وهو
العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية السخ ولا نقول
العملية فان الفرعية تشمل
جميع ما يتعلق به الفقه كان
في الجوارح او القلب وعن
الثالث ان بعض المقلدين
المطلع على انعقاد الاجماع
في وجوب اتباع المقلد
للمفتي هو المقصود ههنا
بالخروج . والعلم حاصل له
بمقدمتين قطعتين احدهما
هذا افتائي به المفتي عملا
بالسماع وكل ما افتائي به
المفتي فهو حكم الله عملا
بالاجماع . فهذا حكم الله .
وهذا الاستدلال يطردله في
جميع موارد التقليد فيكون
العلم حاصل له غير ان هذا
الدليل عام في جميع صور
التقليد . وادلة الفقه خاصة
بانواعه فدليل الزكاة غير
دليل الصيام فلا فرق بينهما
الا باختصاص الادلة

دليل المجتهد فانما خاص بالمسألة المستدل عليها ولغيرها دليل آخر فالدليل
 وجوب التكبير في الصلاة غير دليل مقدار النصاب في الزكاة . وبهذا
 خرج المقلد الذي له دليل عام على وجوب متابعة امامه . وكأن المصنف
 خالف في الجواب طريقة السائل لانما يسأل عن لغوية قيد الاستدلال
 بان علم المقلد بالاحكام اما ان لا يكون من العلم فلم يدخل في الجنس
 واما ان يكون منه . فقيد الاستدلال لا يفيد لان المقلد له دليل عام على
 ثبوت الاحكام عنده وقد تكون له ادلة خاصة وذلك بالنسبة للمقلد
 المطلع على نصوص امامه وعلى مداركها كالمفتي وهو معنى قول السائل
 لان الفتاوى ليست بديهية فاذا لا يخرجها قيد الاستدلال . وقد استشعر
 المصنف ذلك فرأى الاحسن ان يزداد في الحد وكان المناسب
 في الجواب ان يقول ان المقلد له ثلاث احوال عامي بحت لا دليل له
 وهو خارج من الجنس اي العلم . وعامي له دليل عام وهو «ان كل ما ثبت
 عند امامه حكم الله» ومقلد متبجح مطلع على مدارك امامه . وهذان يخرجان معا
 بقيد الاستدلال . المتعلق بقوله العلم بالاحكام اي اقامة الادلة على الاحكام المعلومه
 والمقلد الذي له دليل عام لم يقد دليل على الاحكام بل على المتابعة واما المقلد المتبجح
 فله ادلة خاصة الا انه تلقاها على وجه التقليد . والتقليد في الدليل كالتقليد في المدلول
 وذلك لا يسمى استدلالا . على انه قد لا يظفر بدليل في بعض الاحكام لان المجتهد
 قد لا يبين مدركه وذلك ما قد يعبرون عنه بالاستحسان . والمصنف عدل
 عن هذا لما فيه من التدقيق الذي قد لا يسلمه السائل ورأى ان الزيادة
 احسن . لاكنها لا تغني في اخراج المقلد المتبجح اللهم الا بالتزام صحة
 اطلاق اسم الفقيه عليه فيكون المقصود بالاخراج هو المقلد الذي له
 دليل عام وهو الذي قال المصنف انه المقصود بالخروج فلذلك عدل

المصنف الى الزيادة وعبر عنها بانها مما ينبغي لا مما يجب ﴿ قوله وعن
الرابع ان اللام للعهد الخ ﴾ قد بين المصنف العهد هنا بان الناس يشتون
الفقه لجماعة وينفونه عن جماعة فلو لا انه صفة معهودة لكان حكمهم تحكما .
وفيه ان المعهود الذي هو مستند اثبات الفقه ونفيه هو المحكوم فيه
اي النوازل فينظر في نسبة معلومات الفقيه من احكام النوازل الى مجهولاتها
فان كان ما علمه اكثر اطلق عليه اسم الفقيه . فالعهد متعلق بالنوازل او
بالحالة التي اذا بلغها الفقيه اطلق عليه الوصف وهي الملكية التي تؤهلها لاسم
الفقيه . اما الاحكام فلا عهد فيها لانها قد تختلف في النازلة الواحدة
باختلاف المجتهدين فلا تصح دعوى العهد فيها . ولانه قد يظهر من احكام
المذاهب الماضية او المستقبلية ما ليس بمعهود عند من اطلق وصف الفقه
كما قال السائل فالجواب يؤل الى المصادرة . ولهذا فالاولى ان نختار ان
اللام للاستغراق ونقول : هو استغراق عرفي اي العلم بجميع الاحكام
فيما سئل عنه او فيما يكثر دورانه . او نقول ايضا بناء على الاستغراق ان
المراد من العلم بالجميع التهيؤ للعلم بالجميع كما قال ابن الحاجب « ان المراد
تهيؤ للعلم بالجميع » ﴿ قوله ويقال فقه الخ ﴾ الاولى تقديم هذا اثر البحث
عن الفقه لغته ما هو .

ترجمة ابن عطية

وابن عطية هو القاضي عبد الحق بن ابي بكر بن غالب القيسي
(من قيس عيلان بن مضر) الغرناطي المالكي ولد سنة ٤٨١ هـ
وثمانين واربعمائة وتوفي في مدينة لورقة سنة ٥٤٦ هـ ست واربعين

بالانواع واما في اعيان
المسائل فاشترك الفريقان
في عدم الدليل عليها فينبغي
ان يزداد في الحد بادلة مختصة
بالانواع : وعن الرابع ان
اللام للعهد وتقريره ان
الخاصة والعامية مجمعون
على سلب الفقه عن جماعة
في العالم واثبات الفقه لجماعة
في العالم فلو لا تصور ما
لاجله يسلبون ويشتون
لتعذر منهم ذلك فتلك
الصورة الذهنية هي المشار
اليها بالام العهد وهي جملة
غالبية معلومة عندهم
ولا تختص بكتاب ولا
مذهب معين
(ويقال فقه بكسر القاف
اذا فهم وفتحها اذا سبق
غيره للفهم وبضمها اذا صار
الفقه له سجية) كذلك نقله
ابن عطية في تفسيره وقاعدة
العرب ان اسم الفاعل من
فعل وفعل هو فاعل نحو
ضرب فهو ضارب وسمع
فهو سامع ومن فعل فاعل
نحو ظرف فهو ظريف

وشرف فهو شريف فلذلك
 كان ققيه من ققه بالضم دون
 الآخرين (الفصل الثالث في
 الفرق بين الوضع والاستعمال
 والحمل فانها تلتبس على كثير
 من الناس فالوضع يقال
 بالاشتراك على جعل اللفظ
 دليلا على المعنى كنسمة الولد
 زيد او هذا هو الوضع اللغوي
 وعلى غلبة استعمال اللفظ في
 المعنى حتى يصير اشهر في
 من غيره وهذا هو وضع
 المنقولات الثلاثة الشرعي
 نحو الصلاة والعرف في العام نحو
 الدابة والعرف في الخاص نحو
 الجوهر والعرض عند
 المتكلمين . والاستعمال اطلاق
 اللفظ وارادة مسماه بالحكم
 وهو الحقيقة او غير مسماه
 لعلاقة بينهما وهو المجاز .
 والحمل اعتقاد السامع مراد
 المتكلم من لفظه او ما
 اشتمل على مراده فالمراد
 كاعتقاد المالكي ان الله تبارك
 وتعالى اراد باللفظ القرء
 الطهر . والحنفي ان الله تبارك
 وتعالى اراد الحيض والمشمول
 نحو حمل الشافعي اللفظ
 المشترك على جملة معانيه عند
 تجرده عن القرائن لاشتراكه
 على مراد المتكلم احتياطا
 اريد بصيرورة شهرته على
 غيره ان يصير هو المتبادر
 الى الذهن ولا يحمل على غيره الا بقرينة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز ولذلك ان المنقولات حقائق عرفية
 وشرعية * ولكنها مجازات لغوية فالدابة منقولة عن مطلق ما دب الى الحمار بخصوصه بعصره والى الفرس بخصوصه
 بالعراق فلا يفهم غير هذين الا بقرينة صارفة عنها وتسمية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين
 او النحاة في الفعل والقاعن ولفظ الدابة يشملهم مع العوام ولا يشترط عمومهم في الاقاليم ولا في اقليم كامل فربما

وخمسائة وهو شيخ المفسرين ومن عمدتهم له تفسير كبير مشهور رحمه الله .

الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

الالتباس بينها ضعيف وقد فسر الحمل هنا بما يرادف قول الناس هذا احمله على
 كذا اي افهمه وهو اطلاق شائع عند الاصوليين . اما اصطلاح المناطق في الحمل
 فهو اثبات المحمول للوضع اما حقيقة وبلا واسطة ويسمى حمل مواطاة كحمل
 الحيوان على الانسان لانه كذلك في نفس الامر والمحمول كلي للوضع .
 واما عروضه بواسطة تلازم ونحوه كحمل البياض على الانسان . والسقف
 على البيت في قولك « البيت ذو سقف » ويسمى حمل اشتقاق لتوقفه على قيام
 مبدأ الاشتقاق وملاحظته * قوله ولا لكنها مجازات لغوية الخ * لاشك ان
 المنقولات لا تطلق الا بعد مناسبة بين المنقول اليه والمنقول منه اما بوضوح
 لكون المنقول اليه جزئيا من المنقول منه كالصلاة في لسان الشرع وهو
 غالب المنقولات واما انخفاء كاطلاق الجوهر على الذات عند الفلاسفة لانها
 لنفاستها وقيام الاعراض بها اشبهت الجواهر . فاما القسم الثاني فلا شبهة
 في كونه مجازا لغويا . واما الاول فليس من المجاز في شيء اذ ليس اطلاق
 الكلي على جزئية بمجاز لعدم العلاقة واما علاقة الكلية والجزئية المعدودة في
 علاقات المجاز فهي منسوبة لكل والجزء . فان المجاز استعمال الكلمة في غير ما

خالف صعيد اقليم مصر شمالها غير انه في كل بقعة يشمل اهل تلك البقعة كلهم فمن قال رايت اسدا واراد مسياه الذي هو الحيوان المفترس فهو حقيقة او رجلا شجاعا فهو مجاز وكلاهما استعمال والعلاقة لا بد منها في حد المجاز لانها لو قدت كان تقلا لا مجازا كسمية الولد جعفر او علاقة بين الولد والنهر الصغير فانه الذي يسمى جعفر ا لفة. واما حمل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد فهي مسألة اختلفوا فيها فالجمهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط اذا قال له انظر للعين فنظر لجميع العيون ٢٦ فيحصل المراد قطعاً بضيع

الاحتياط من جهة اخرى فانه قد ينظر الى عين امراته او ذهبه وذلك يسوءه فيقع في المخالفة. فالصواب الثبت حتى رد البيان والامور معذور عند عدم البيان وغير معذور اذا هجم بغير علم ولا ظن عند حصول الاجمال فاعتقاد الشافعي ان قلنا به هو مشتمل على المراد لا انه المراد فان فرغنا على عدم صحتها استغننا من الحد. ويتلخص من هذا الفصل ان الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط. وهذا فرق جلي بينها * وبقي من الوضع قسم ثالث لم اذكره وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع ام ليس من شرطه قولان ويريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط فصار الوضع

وضعت له لا ترك استعمالها في بعض ما وضعت له فليس النقل التحجير الاطلاق في عرف خاص على بعض ما وضع له ولذلك قابلها المصنف في الشرح بالمجاز اذ قال « لكان تقلا لا مجازا ». نعم ان اطلاقها على المعنى اللغوي من لسان اهل العرف مجاز عرفي وفي عدة مجازا خلاف. وصاحب المفتاح يميل لعدة مجازا فلذلك زاد في تعريف الحقيقة والمجاز قوله في اصطلاح به التخاطب. اما نقل التسمية فليس بمجاز ولا حقيقة وهو الجدير باسم النقل فبين ان بين النقل والمجاز العموم والخصوص من وجه ولهذا حمل المناطقة المنقول مقابلا للحقيقة والمجاز من جهة ما فيه من الاشتهار في معنى ثان لا غير قوله وبقي من الوضع قسم ثالث الخ ساء هنا وضعا ثم ساء بعد ذلك استعمالا اذ قال ويريدون بالوضع مطلق الاستعمال فاشار الى انه في التحقيق وضع نوعي كوضع المركبات ليعرف شرط الواضع في وضعها وقد تكفل بذلك علم النحو وعلم البلاغة.

الفصل الرابع في الدلالة

قوله ذكر ابن سينا فيها مذهبين الخ ثانيهما هو التحقيق لانها صفة للفظ سواء اطلق ام لا ولا ضير في تعريفها بما تقبله لان تعريفه بالالزام وتعريف العلوم رسوم كما بينه السيد الشريف.

جعل اللفظ دليلا على المعنى وغلبة الاستعمال واصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة فحصل الفرق بين الجميع. (الفصل الرابع في الدلالة واقسامها فدلالة اللفظ. فم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى او جزاءه او لازمه) * ذكر ابن سينا فيها مذهبين احدهما هذا والاخر انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق دل. حجة الاول انه اذا دار اللفظ بين المتخاطبين فان فهم منه شيء قبل دل عليه وان لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه. فدار اطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعملا فدل على انه مسماه كما دار لفظ الانسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع اسمائها. حجة الفريق الاخر ان الدلالة صفة للفظ لانا نقول لفظ دال والفهم صفة للسمع قان احدهما من الآخر. اجاب

ترجمة ابن سينا

وابن سينا هذا هو اكبر واشهر فلاسفة الاسلام وهو ابو علي الحسين ابن عبد الله بن سينا (بالمد) البخاري ولد بقرية من قرى بخارى سنة ٣٧٠ سبعين وثلاثمائة وتوفي بهمدان في رمضان سنة ٤٢٨ ثمان وعشرين واربعمئة وقيل في اصبهان . تضرع في علوم الفلسفة والطبيعة وعمره لا ست عشرة سنة واتصل بالامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان وقلده اعمالا كثيرة ثم انتقل بعد تنقلات الى همدان فولي الوزارة للامير شمس المعالي قابوس بن وشكير وكان يداوي الناس تأدبا لا تكسبا وكان نادرة في علمه وذكائه وتصانيفه وله شعر رفيع منه

لقد طفت في تلك المعاهد كلها * وسيرت طرقي بين تلك المعالم

فلم ار الا واضعا كف حائر * على ذقن او قارعا من نادم

ومن تصانيفه في الفلسفة الشفاء والنجاة والاشارات وفي الطب القانون وهو عمدة الفن بعدله قوله وما ذكرتموه مجازا الخ * لان اسم الفاعل حقيقة في الحال وما ذكرتموه يقتضي وصف اللفظ بانما دال اي قابل للدلالة فيصير مجازا * قوله والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع الخ * اي افهام اللفظ سامعه ليخرج الافهام بدون لفظ من صفيرواين . وحاصل هذا الذي اختاره يرجع الى المذهب الثاني الذي ذكره ابن سينا لان افهام اللفظ سامعه فرع

الاولون بان الدلالة كالصياغة والنجارة والحيطة يجمعها وزن فعالة بكسر الفاء فكما تقول للشخص انما صائغ وناجرو خائط مع ان الصياغة في المصوغ والنجارة في الخشب والحيطة في الثوب فكذلك ههنا اللفظ دال والدلالة في السامع ولان ما ذكرتموه تسمية للشيء باعتبار ما هو قابل له وما ذكرناه تسمية له باعتبار ما هو واقع بالفعل فيكون ما ذكرناه حقيقة وما ذكرتموه مجازا والحقيقة اولى * والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع لا فهم السامع فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره . واما قولهم الصياغة في المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر والصياغة ونحوها فعل الصائغ وفعاله ليس في المصوغ بل اثره في المصوغ واما تلك الحركات التي هي المصدر ففنت من حينها وليست في المصوغ وكذلك بقيه النظائر * ولها ثلاث انواع دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى ودلالة

الانضمام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللازم له في الذهن . فالاول كفهم مجموع الحسنيين من لفظ العشرة . والثاني كفهم الحسنة وحدها من اللفظ . والثالث كفهم الزوجية من اللفظ . الحقائق اربعة اقسام متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الارض فاذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع وان تصور تصور مع الارتفاع . وغير متلازمة فهما كزبدو السرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويندهل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والامكان فان الامكان لا ينفك عن السرير في الخارج اما في الذهن فقد يندهل

عن الامكان اذا تصورنا السير فلا يكون ملازما في الذهن لاننا نعلم الملازمة لا يفارق ومتلازمة في الذهن فقط كالسير
اذا اخذ زيد معه شئ كونه نجارا للسير فان تصورنا هذه الجهة يستلزم تصور السير قطعا في الذهن وان لم تكن
بينهما ملازمة في الخارج . وكذلك السواد اذا تصورناه من حيث انه ضد البياض يجب حضور البياض معه في الذهن
جزوا اما لو تصورناه من حيث هو السواد او زيد لامن جهة انه نجار السير لا يجب حضورهما فالملازمة انما
حصلت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج بل السواد يناق البياض وقد مثلت الاربعة بالسير للتيسير على
المتعلم فنعني باللازم اليين ما كان لازما في الذهن فيندرج فيه قسمان المتلازمان فيهما والمتلازمان في الذهن فقط . ونخرج
عنه قسمان المتلازمان في الخارج فقط واللذان لا تلازم بينهما . وسر اشتراط اللزوم في الذهن ان اللفظ اذا افاد
مسماه واستلزم مسماه لازما في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوبا لذلك اللفظ قليل
اللفظ دل عليه بالالتزام . اما اذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن كان
حضوره في الذهن منسوبا لسبب آخر اذا لا بد في حضوره من سبب فافادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ فلا يقال
انه فهم من دلالة الالفاظ التي نطق بها فلفظ السقف يدل ﴿ ٢٨ ﴾ على مجموع الحشب والجريد
مثلا مطابقة وعلى الحشب

وحده تضمننا لانه جزء
السقف وعلى الحائط التزاما
لان الحائط لازم للسقف
فان قلت : هل يشترط في
في اللزوم ان يكون قطعيا
قلت لا بل يكفي الظن
وادنى ملازمة في بعض
الصور فلو انك اول مرة
رايت فيها زيدا وكان عمرو
معه ثم جاءك زيد بعد ذلك
وحدها تنقل ذهنك الى عمرو
لمجرد اقترانه به في تلك
الحالة . وكذلك ينتقل الذهن
عند سماع لفظ زيد لعمرو

كون اللفظ بحيث يدل قوله قلت لا بل يكفي الظن وادنى ملازمة الخ
هذا اصطلاح جديد في دلالة الالتزام لانها عند متأخري المناطقة عبارة
عن اللزوم العقلي اي امتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية او الوجود في جميع
الاذهان كالزوجية للاربعة وهو لازم الماهية والتجيز للجرم وهو لازم
وجوده . واما اللوازم العارضة لبعض الاذهان فليست معتبرة . ولهذا فاللزوم
عندهم لا يكون الا قطعيا . لان الملازمة للماهية او الخارج محققة . وعند
متقدميهم يكفي الجزم باللزوم عند تصور امرين وهو اللازم اليين
بالمعنى الاعم وهو يقتضي الجزم بالتلازم ايضا . وعند علماء البلاغة يكفي
اللزوم عرفا وربما اقتضى ذلك اغتفار الظن لان الامور العرفية مبنية

وجميع ما قارنه في تلك الحالة وكذلك ذكر لفظ البلاد والغزوات وغيرها يوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند
مباشرتها لها فالقطع ليس بشرط . فان قلت : قولنا العالم متغير وكل متغير حادث قال العالم حادث . مجموع لفظ هذا
البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لانه لم يوضع بازائه . ولا بالتضمن لان العالم ليس جزء مسمى هذا
اللفظ . ولا بالالتزام لان حدوث العالم ليس لازما لمسمى هذا اللفظ . بل هذا اللفظ لم يوضع مجموعا لشيء البتة
حتى يكون لذلك المسمى جزء ولازم : قلت دلالة هذا اللفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ ونحن انما حصرنا
دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقية الدلالات لم نتعرض لها وكذلك اللفظ المهمل اذا نطق به مرارا دل
على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع وليس مندرجا في هذه الدلالات الثلاث . ولم نتعرض الا للحصر في الدلالة الوضعية
خاصة . فان قلت : فصيغة العموم مسماه كلية ودلالاتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية فان صيغة المشتركين
تدل على زيد المشترك وليس بالمطابقة لانه ليس كمال مسمى اللفظ . ولا بالتضمن لان التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه
والجزء انما يقابله الكلي ومسمى صيغة العموم ليس كلا والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد
من افرادها في النفي او النهي فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه بخلاف الامر

على المقامات الخطائية. فاما ادنى ملازمة فلا تعتبر فعلى اصطلاح
 المناطقية يكون الامر ان مستدر كين. وعلى اصطلاح الادباء يستدر ك ادنى ملازمة
 فقط. ولو لا ما فسر به المصنف ادنى ملازمة لتمكن حملها على اللزوم البين
 بالمعنى الاعم وهو ان يلزم من تصور الامرين الجزم باللزوم ﴿ قوله قلت
 هذا السؤال صعب وقد اورده في شرح المحصول الخ ﴾ ملخص ما اجاب
 به في شرح المحصول احد امرين اما ان لفظ الكلية موضوع للقدر المشترك
 بقيد تتبع الافراد كلها فردا فيكون قيد التتبع جزء ما وضع له اللفظ وتتبع
 جميع الافراد يدل على تتبع بعضها بالتضمن لانه جزء جزء الموضوع له. وجزء
 الجزء جزء فلا مانع من عد دلالة اللفظ عليه تضمنا. واراد بالنكادة ان
 اطلاق التضمن على الدلالة على جزء الجزء غريب كما قاله. واما ان يفسر
 الجزء بما يشمل الجزئي فيراد به البعض. ونكادة هذا مخالفته لاطلاقاتهم.
 وعلى الامرين نكادة اخرى وهي ان تكون دلالة العام على افرادة بالتضمن
 مع ان الذهن انما ينصرف عند سماعه الى الافراد كانها الموضوع له لغة.
 وشان دلالة التضمن ان لا تخطر بالاذهان الا عند التنبيه او البحث. وغاية
 ملاح لي في دفع هذا البحث ان صيغة العموم تطلق بمعنى القضية الكلية
 الدالة على حكم عام. وتطلق على الادوات الموضوعات للعموم كما في قولهم
 ما من صيغ العموم سواء وقعت في قضية ام لا: فاما الاطلاق الاول نحو
 « كل عبد لي فهو حر » فقد نقل عن الاصفهاني في شرح المحصول انه قال
 هي في قوله صيغ متعددة وقضايا كثيرة تؤول الى معنى عبدي فلان
 حر وعبدي فلان حر آه فتكون موضوعات لكل واحد من تلك الصيغ
 سواء انفردت ام اجتمعت وذلك معنى قولهم « مدلول صيغة العموم كلية »
 اي محكوم فيها على كلي لانها كلي ولا كل. واما الاطلاق الثاني اي
 اللفظ العام فهو اللفظ الكلي اما مفرد كالذي او جمع كالمشركين. وكل

وخبر الثبوت فحينئذ يسمى
 العام كلية لا كل. والذي
 يقابل الكلية الجزئية لا الجزء
 لكنهم قالوا في دلالة التضمن
 هي دلالة اللفظ على جزء
 مسماه. وهذا زيد ليس جزءا
 فلا يدل اللفظ عليه تضمنا
 ولا التزاما. لان الفرد اذا كان
 لازم المسمى وبقيت الافراد
 مثله فابن المسمى حينئذ فلا
 يدل اللفظ عليه التزاما فبطلت
 الدلالات الثلاث مع ان الصيغة
 تدل بالوضع فما انحصرت
 دلالات الوضع في الثلاث.
 ﴿ قلت هذا سؤال صعب وقد
 اورده في شرح المحصول
 واجبت عنه بشيء فيه نكادة

ذلك كلي دال على كل واحد من جزئياتها او على كل واحد من
 الجموع التي يشتملها اللفظ لا بقيد الا نحصر فيها دلالة مطابقة . غاية الامر
 ان دلالة المطابقة قد تكون على واحد بعينه كالاعلام
 والجزئيات . وقد تكون على واحد لا بعينه بل مع جواز الاطلاق
 على آخر كاسم الجنس والمشارك اللفظي وكان الموضوع له في اسم الجنس
 هو العنوان المعبر عنه بالفرد الدائر واطلاق اسم الجنس على الفرد المشاهد
 او المحكوم عليه انما هو باعتبار كونه مظهرا لذلك العنوان . وقد تكون
 على واحد مع جواز غيره وارادته مع كصينغ العموم واستعمال المشترك
 في معنييه والكنائية . والكل مطابقة . نعم ان معني المطابقة خفي في هذا
 القسم الثالث ﴿ قوله والدلالة باللفظ الخ ﴾ اراد ان يفرق بين دلالة
 اللفظ على معناه او جزئيا او لازما وبين استعماله في معناه او في غيره
 وان الموصوف بالحقيقة والمجاز هو الثاني . وحاصل التفرقة مع تكميل
 دهل عنه المصنف ان اللفظ ان دل بنفسه على معناه المعلوم للغوي او
 على جزئيا او لازما تبعا له فهو لا يوصف بهذا الاعتبار بحقيقة ولا مجاز
 وانما وصفه بالحقيقة والمجاز عند استعمال المتكلم اياها ولا شبهة انه
 عند ما يستعمله في معناه او جزئيا او لازما تبعا للاصل فهو موصوف
 بالحقيقة لا محالة لان ذلك هو ما وضع له . اما اذا استعمل في غير معناه
 او استعمل في جزء معناه استقلالا به لا تبعا لعله او في لازمه استقلالا
 لا تبعا لزمومه فجميع ذلك مجاز . فلا شك ان دلالة المطابقة والتضمن
 والالتزام توصف بانها حقيقة لانها لا تكون الا بعد الاستعمال وانما
 الذي لا يوصف بحقيقة ولا مجاز هو فهم المعنى في ذهن السامع او استفادته
 من اللفظ وافادة اللفظ له . وهذه امور اعتبارية والمقصود هو دلالة اللفظ
 عند استعماله فالتفرقة بين الداليتين ليس وراء كبير جدوى . وكان الاولى ان

وفي النفس منها شيء ﴿ *
 والدلالة باللفظ هي استعمال
 اللفظ اما في موضوعه وهو
 الحقيقة او في غير موضوعه وهو
 المجاز والفرق بينهما ان هذه
 صفة للمتكلم والفاظ قائمة
 باللسان وقصة الرئية . وتلك
 صفة للسامع وعلم او ظن قائم
 بالقلب وهذه نوعان وهما
 الحقيقة والمجاز لا يعرضان
 لتلك وانواع تلك ثلاثة لا
 تعرض لهذه كالباء في الدلالة
 باللفظ للاستعانة لان المتكلم
 يستعين بنطقه على افهام
 السامع ما في نفسه فهي كالباء
 في كتبت بالقلم ونجرت
 بالقدم . والتفرقة بين الدلالة
 باللفظ ودلالة اللفظ من مميزات
 مباحث الالفاظ وقد ذكرت
 ههنا الفرق بينهما من ثلاثة
 اوجه وفي شرح الماحصول
 ذكرت خمسة عشر وجها
 وهذه الثلاثة تكفي في هذا
 المختصر . وقولي او في غير
 موضوعه وهو المجاز يتعين
 ان يراى فيه لعلاقة بينهما
 فان بدونها لا مجاز ووجه
 تنويع دلالة اللفظ الى العلم
 او الظن ان الانسان اذا فهم
 من كلام انسان معنى قد يقطع
 به وقد يظن من غير قطع
 وهو كثير في الكلام

في الفصل الخامس الفرق بين الكلي والجزئي قال كسي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل أو أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق أو وجد ولم يتعدد كالشمس أو تعدد كالإنسان وقد تركت قسمين أحدهما محال والثاني ادب والجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيما ينبغي أن يشاهد الفرق بين قولنا أن تصور الكلي لا يمنع من الشركة وبين قولنا أن قابل للشركة فإن تصوره إذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منقيا ولا يلزم من نفي المانع وجود الموجب لأن مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المانع من جهة أخرى إما بمانع آخر أو بالذات بأن يكون المانع غير معال بامر خارج كما نقول: أن السواد لا يمنع كونه جامعا للبصر أن يكون علما لأن امتناع كونه علما لذاته غير معال. وكذلك الواحد ربع عشر الأربعين فيستحيل عليه أن يكون نصف عشر الأربعين لذاته مع أن تصوره بما هو تصوره لا يمنع من جواز ذلك عليه حتى نستحضر في ذهننا مقدمات حسائية وهو أن ربع الأربعة واحد والأربعة عشر الأربعين فالواحد ربع عشر الأربعين أما مجرد التصور فلا. فظهر حينئذ أن قولنا لا يمنع تصوره من الشركة لا يوجب أن يكون قابلا للشركة بل قد تمتنع عليه الشركة كما تقدم وقد قبلها كما في مفهوم الإنسان فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعة فيه وكذلك جميع الأجناس والأنواع فهذا الحرف هو الموجب لقول أرباب علم المنطق أن من أقسام الكلي واجب الوجود. فإن مجرد تصور العالم الإلهي هذا بمجرد لا يكفي في حصول العلم بالوحدانية حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع أو غيره وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية أما مجرد التصور فلا فصار التصور غير مانع بما هو تصور وهو مع ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الأمر كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الأربعين لكن إطلاق لفظ الكلي على واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه إيهام تمتنع من إطلاقه الشريعة فلذلك قلت تركته أدبا. وأما القسم المستحيل ﴿ ٣١ ﴾ فهو أنهم يقولون المتعدد قد يكون متناهيا كالافلاك فأنها عدد محصور. وغير متناه كالإنسان

ينبى على تفرقة أخرى وهي أن دلالة اللفظ على لازمة إنما تكون حقيقة ومجازا إذا كان المدلول لازم معنى اللفظ. أما إذا كان المدلول لازما للمعنى المستفاد من تمام الكلام ومن التركيب لا من لفظ واحد فذلك لا يوصف بحقيقة ولا مجاز لأن الموصوف بهما هو استعمال اللفظ في معناه أو غير معناه لا استفادة شيء آخر من اللفظ زيادة على معناه وذلك كاستفادة مفهوم المخالفة والموافقة من المنطوق على القول بأن استفادة الثاني منهما لفظية لا قياسية. وكاستفادة المعنى الكناية من الكناية. والمعنى المعرض به من التعريض فتأمل

الفصل الخامس في الكلي

﴿ ٣٢ ﴾ قوله كقولنا كل رجل يشيل الصخرة الخ ﴿ ٣٣ ﴾ مثل هذا التركيب من الكلية لأننا لا يفهم منه إلا أن كل واحد من الناس

بناء منهم على قدم العالم وأنه قد دخل في الوجود منه أفراد غير متناهية. وكذلك في جميع الأنواع والمقامات البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا فأقسام الكلي عديمة ستة وهي في هذا الكتاب أربعة. إذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي أيضا أن يعلم من ذلك الكلية والكل والجزئية والجزء فالكلية هي الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كقولنا كل رجل يشبع رغيفان غالبا فالحكم صادق باعتبار الكلية دون الكل والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع كقولنا

كل رجل يشيل الصخرة العظيمة. فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية. والجزئية هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنسان والجزئي هو الشخص من كل حقيقة كلية. والجزء هو ما تركب منه ومن

غيره كل كلمة مع العشرة وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة : فصيغة العموم للكلمة . واسماء العدد للكل . والمنكرات للكل والاعلام للجزئي وقولنا بعض الحيوان انسان وبعض ﴿ ٣٢ ﴾ العدد زوج للجزئية . وقولنا جزء موضوع

للجزء . وهذه الحقائق يحتاج اليها الكثير في اصول الفقه فينبغي ان تعلم ﴿ الفصل السادس في أسماء الالفاظ . المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معينين فأكبر كالعين وقولنا كل واحد احترام من أسماء العدد فانها لمجموع المعاني لا لكل واحد ولا حاجة لقولنا مختلفين فان الوضع يستحيل للمثلين فان التعيين ان اعتبر في التسمية كانا مختلفين وان لم يعتبر كانا واحدا والواحد ليس بمثلين ﴿ جرت عادة المصنفين ان

يفعل ذلك الا بالقرينة . فالاولى الاقتصار على التمثيل للكل بأسماء العدد

الفصل السادس في أسماء الالفاظ

كان المناسب تنكير الالفاظ انما ذكر اسماء قليلة من الالفاظ الاصطلاحية وعبارته تقتضي العموم لانها جمع معرف بالاضافة . واراد هنا بيان مسمى الالفاظ اصطلاحية يكثرونها وقد يخفى مسماها الدقة معناها ﴿ قوله كز يدوالانسان الخ ﴾ سهو لان التواطؤ من صفات المفهوم الكلي لانها من عوارض افراد مفهوم واحد وليس هو من النسب كالتباين والعموم والخصوص وقد صرخ بهذا في المتن . اذ قال المتواطىء « هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي

يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فيندرج في لفظهم أسماء الاعداد فان لفظ الاثنين يصدق عليه أنه وضع لمعنيين وهما الوجدتان اللتان تركب منهما مفهوم الاثنين ولفظ الثلاثة يصدق عليهما أنه وضع لأكثر من معينين وكذلك بقيمة أسماء العدد مع أنها كلها غير مشتركة فيكون الحد غير مانع فقلت انا لكل واحد لتخرج أسماء الاعداد لانها المجموعات لكل واحد ويقولون ان مختلفين يجتزئ به عن الاسماء المتواطئة كلفظ الانسان فانه يتناول جميع الاناسي وهي متعائلة من حيث انها أناسي مع أن اللفظ غير مشترك وهذا لا يحتاج اليه فان لفظ الانسان وغيره من أسماء الانواع والأجناس انما وضع للمقدر المشترك بينها لالها والمشارك مفهوم واحد فوضع اللفظ الا لواحد وقد خرج هذا بقولي لمعنيين فلا حاجة الى اخراجها بقيد آخر لانها حشو في الحد بغير فائدة والوضع للمتماثلين مستحيل لما ذكرته من البرهان في الاصل وقولي فصاعدا لان الاشتراك قد يقع بين أكثر من اثنين كالعين وغيره من الالفاظ وبين معينين كالقرء للطهر والجون للابيض والاسود (فائدة) ينبغي أن يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع للمشارك لان اللفظ الاول مشترك والثاني لمعنى واحد مشترك واللفظ ليس بمشارك والاول مجمل والثاني ليس بمجمل لاتحاد مسماه ﴿ والمتواطىء هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو . في محاله كالرجل والمشارك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله اما بالكثرة وبالقلة كالنور بالنسبة الى السراج والشمس او بامكان التغير واستحالته كالوجود بالنسبة الى الواجب والمستمكن او بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض ﴿ المتواطىء مشتق من التواطىء الذي هو التوافق يقال تواطأ القوم على الامر اذا انفقوا عليه ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ في مسماه سمي متواطئا . والمشارك من الشك لانها يشك الناظر فيه هل هو مشترك او متواطىء فان نظر الى اطلاقها على المختلفات قال هو مشترك كالقرء او الى ان . اسماء واحد قال هو متواطىء . والمشارك مأخوذ من الشركة شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء . والمتراصة من الردف شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الركبين على ردف الدابة وظهورها . والمتباينة من البين الذي هو الافتراق . والبعد شبه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها . وأصل القسمية فيها رباعية وهي أن اللفظ والمعنى اما ان يتكثرا معا وهي المتباينة أو يتحدما معا بزيادة الانسان وهي المتواطئة . او يتكرر اللفظ فقط وهي المترادفة . أو المعنى فقط وهي المشتركة . وقولنا

في المتواطئة الموضوع لمعنى كلي احتراز عن العلم فانه لحزبي . وقولنا مستوفي محاله احتراز عن المشكك فانه
مختلف في محاله . وقولي في المشكك مختلف في محاله احتراز عن المتواطئ فانه مستوفي محاله فلا فارق بينهما
الا التساوي والاختلاف في ايجال ثم الاختلاف قد يقع بكثرة الافراد وقتها كالنور فان افراد النور في الشمس
اكثر وفي السراج اقل وقد يكون بامتناع التغير وقبوله كالجود فان الوجود الواجب لا يقبل التغير ولا الفناء
ولا العدم ولا الزوال . والوجود الممكن ﴿ ٣٣ ﴾ بخلاف ذلك فصار وجوب الوجود وامتناع التغير كالكثرة في
الشمس وقبول ذلك كالقلة

في السراج وقد يكون بالاستغناء كالجود مستغن عن محل يقوم به والعرض مقدر لمحل يقوم به فكان الاستغناء كالكثرة في الشمس والافتقار كالقلة في السراج فهذه اسباب التشكيك فهي ثلاثة واصلها الاول سؤال قوي وهو ان الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص فنقول : اللفظ اذا كان موضوعا للمشترك فقط فهو هذا المشترك مستوفي محاله انما صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر واذا كان مستويا كان متواطئا لا مشككا فحصول الاستواء في المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدح بدليل ان المتواطئ لا بد ان يختلف مسمياته

مستوفي محاله « واعلم ان هاتين المذكورتين منها ما هو من النسب وهو التباين ونظائره التساوي والعموم والخصوص بنوعيه ولم يذكر هاهنا . ومنها ما هو من صفة اللفظ باعتبار معناه اي من نسبة اللفظ لمعناه وهو الاشتراك والترادف . ومنهما ما هو من نسبة افراد الكلي وهو التواطؤ والتشكيك . ﴿ قولنا سؤال قوي الخ ﴾ حاصله استفسار عن تمييز الاختلاف الذي يقتضي التشكيك والاختلاف الذي لا ينافي التواطؤ وحاصل الجواب اختيار الشق الاول وبيان الفرق بين التفاوتين بان النظر الى التفاوت في مفهوم اللفظ لا الى التفاوت في الصفات الخارجية اذ لا تخلو عنه افراد كلي ولذلك كان التشكيك بين الشمس والقمر والمصباح باعتبار وصف المنير لا باعتبار الجسمية او الشكل و اشار بقولنا حتى عد الرجل بالالف الى قول الشاعر :

ولم ار امثال الرجال تفاوتا ﴿ لدى الفضل حتى عد الف بواحد

﴿ قولنا قلت نعم ذلك حق الخ ﴾ ليس هو من الحق في شيء لان تعريف المتواطئ دال على المعرف بلا نقص فان قولنا فيه « الموضوع لمعنى

بامور خارجة عن المسمى فان مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل او غير ذلك حتى عد الرجل الواحد بالالف من الرجال وذلك لا يقدح في كونه متواطئا . وان كان اللفظ المشكك موضوعا للمشارك بين محالها بقاء الزيادة في احد المجلدين والنقص في الآخر فهو موضوع لمختلفين فهو مشترك لا مشكك . فلاحقيقة حينئذ للمشكك بل هو امامتواطئ وامامشترك جوابه : ان ما وقع به الاختلاف ان كان من جنس المسمى فهو المشكك فان زيادة النور نور او من غير جنسه فهو المتواطئ فان العلم والشجاعة وغير ذلك اجناس اخر مباينة للرجولية وليست منها فوقع الاصطلاح على ان المختلف بجنسه هو المشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطئ واللفظ لم يوضع في القسمين الا للقدر المشترك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص . فان قلت . فيتعين عليك ان تزيد في الحد في المشكك فنقول : يختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطئ الذي اختلافه من غير جنسه والا فحدك باطل لعدم المنع لدخول المتواطئ فيه ﴿ قلت نعم ذلك حق ﴾ والمترافة

هي الالفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر والحنطة. والمتباينة هي الالفاظ الموضوع ككل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطير ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة نحو زيد متكلم فصيح متى اختلف المفهومان بين المسميين فاللفظان متباينان وان كانا في الخارج متحدين كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل وقد يكونان متعددين في الخارج كالانسان والفرس والمرتجل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر المرتجل مشتق من الرجل ومنه انشد ارتجالا اي انشد من غير روية وفكرة لان شأن الواقف على رجل يشتغل بسقوطه عن فكرته فشبّه الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكره هذا هو اصطلاح الادباء ذكره صاحب المفصل وغيره فجعفر في النهر الصغير مرتجل وفي الشخص علما ليس بمرتجل لتقدم وضعه للنهر الصغير وكذلك زيد مرتجل بالنسبة الى المصدر الذي تقول فيه زاد زيد زيدا وغير مرتجل بالنسبة لجعله علما على شخص

كلي مستوفي محال» اي في افرادة يدل صريحه على ان المستوي انما هو المعنى الموضوع له اللفظ اعني المفهوم الكلي فهو في افرادة غير متفاوت ومقابلته بعكس ذلك في تعريف المشكك تزيد المقام ايضا ، وبطلان السؤال افتضاها ، على ان في زيادة كية بجنسه خلا لا لانها تقتضي جعل جنس للكلي اذ يصير التعريف هكذا «موضوع لمعنى كلي مختلف في محاله بجنسه» والذي جر هذا السهو هو آخر التقرير من الكلام على اختلاف الجزئيات والفرقة بين ما اذا كان اختلافها بالجنس او بغيره فتصلح هذه الزيادة لو كان التعريف له باعتبار تساوي افرادة كما فعله بعض المناطقية وهو هنا باعتبار تساوي المفهوم ﴿ قوله والمتباينة الخ ﴾ ان اراد بالتباين مصطلح المناطقية والنسبة العقلية بين الكليين اي تقارقهما تقارقا كليا مثل الانسان والفرس اذ لا شيء من احدهما بصادق عليه الآخر لم يصح قوله ولو كانت للذات والصفة الخ وان اراد بها ما قابل الترادف كما يناسب كلامه فهو اصطلاح جديد لان الترادف يقابله الاشتراك فتأمل ﴿ قوله والعلامة هو الموضوع لجزئي الخ ﴾ قد يشكل بان المعارف كلها كذلك وسياتي تحقيق الجواب عنه عند الكلام على وضع الضمير ﴿ قوله وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله صاحب الكشف الخ ﴾ كلام الكشف الذي اشار اليه المصنف لم يتعرض الا لكونه غير صفة قال « فان قلت الاسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصفه به لا تقول شيء الا كما لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير » فليس في كلامه زيادة على الحكم بانه

معين. وقال الامام فخر الدين هو المنقول عن مسماة غير علاقة ولم ار احدا غيره قاله فيكون باطلا لانهم مقسدوا اصطلاح الناس فاذا لم يوجد غير لم يكن اصطلاحا لغيره فعلى رايه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعينين مرتجلين لانها تقالا لعلاقة ﴿ العلم هو الموضوع لجزئي كزيد ﴾ هذا هو علم الشخص ويكون في الاناسي كزيد والملائكة كجبريل ﴿ وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله

صاحب الكشف لجربان النعوت عليه ٣٥ فيقال الله الملك القدوس ونجري الاعلام في الحيو ان البهيمي نحو

داحس والغبراء (١) للخيال

والبلاد ككة. والجبال كاحد.

والانهار كالنيل والبقاع كنجد

وتهامة. واما علم الجنس كاسامة

وثعالة فانها موضوع لكلي

بقيد تشخيص في الذهن

فيصدق اسامة على كل اسد

في العالم وثعالة على الثعلب

اين وجدو كذلك جميع اعلام

الاجناس وقد ذكر منها صاحب

المفصل جملا كثيرة * وتحرير

الفرق بين علم الجنس وعلم

الشخص وعلم الجنس واسم

الجنس وهو من نقائس

المباحث بمشكلات المطالب

وكان الجنس وشاهي يقررة

ولم اسمعه من احد الا منه

وكان يقول : ما في البلاد

المصرية من يعرفه وهو ان

الوضع فرع التصور فاذا

استحضر الواضع صورة

الاسد ليضع لها قتلك الصورة

الكائنة في ذهنه هي جزئية

بالنسبة الى مطلق صورة

الاسد فان هذه الصورة واقعة

في هذا الزمان ومثلها يقع في

زمان آخر وفي ذهن شخص

آخر والجميع مشترك في مطلق

صورة الاسد فهذه الصورة

جزئية من مطلق صورة

الاسد فان وضع لها من حيث

اسم لا صفة وذلك لا يقتضي كونه علما ويرشد لذلك تنظيرة مرتين
برجل وجعل صفتها نكرة فقال الا لا واحد والمصنف غير كلامه وذكر
له صفات معرفة فلعل المصنف فهم انه اراد من الاسم العلم نظرا لكون
اسم الله لا يطلق على غيره لكن ذلك حاصل من التعريف فصارعنا بالغلبة
لا بالوضع لتصریح صاحب الكشف بان اصله الا له فصار الله لكثرة
الاستعمال كما صار الاناس الناس . فان قلت : لعل سبب استنتاج العلمية
من كلام الكشف تعليله بانه يوصف ولا يوصف به لما اشاع في النحو من ان
العلم لا يوصف به قلت : النحاة لم يقصدوا قصر ذلك على العلم بل كل
ما لا يدل على معنى توصيفي لا يوصف به الا ترى ان العلم والاسم الجامد لوتضمن
وصفا لوقع نعتا وخبرا ومتمعا نحو جاء رجل حاتم * وانت غربال الالهاب *
و « اسد علي » . نعم ان شراح الكشف اختلفوا هل في كلامه ما يدل
على ان اسم الجلالة قد صار علما لقوله واما الله بخذف الهزة فيخصوص
بالمعبود بحق لم يطلق على غيره فاختر السند في حواشي وحواشي
المطول انه اراد منه تحقيق الغلبة بالتغيير بخذف الهزة . واما التفتازاني في
المطول في بحث العلمية فاختر ان ذلك التغيير كوضع جديد صار به
علما وان الغلبة حصلت من قبل بالتعريف * قوله وتحرير الفرق بين
علم الجنس وعلم الشخص الخ * اتي في التفرقة بينهما بما لا يزيد على
الاقناع . فان التفرقة بمعرفة تصور الواضع عند وضعه تستدعي البحث
عن ضمير الواضع وتنقلنا بعد تحقق مرادنا الى البحث عن سبب اختلاف

(١) فرسان لقيس بن زهير العسبي الذي تراهن مع حذيفة الديباني وكان لهذا الاخير فرسان يلقيان بالخطار والحفناء فوضع رهط
حذيفة كمينافى محل السباق فاطعموا الغبراء فهاجت الحرب بين عيس وذيان اربعين سنة والى هذه الحادثة يشير الشاعر حيث قال
اذا كانت الغبراء للحرب عدة * انته الرزايا من وجوه القوائد * فقد جرت الحفناء حثف حذيفة * وكان يراها عدة للشدائد *
اقد نقل السهيلي انه يقال دامت حرب داحس ثمان عشرة سنة لم تحمل فيها اثني لانهم كانوا لا يقربون النساء ما داموا
خاريين والغبراء هاته هي خالة داحس كما ذكره ابن الكابي في الانساب آه مصححه معاوية التميمي

خصوصها فهو علم الجنس
أو من حيث عمومها فهو اسم
الجنس وهي من حيث عمومها
وخصوصها تنطبق على كل
أسد في العالم بسبب أنها
أخذناها في الذهن مجردة
عن جميع الخصوصيات
فتنطبق على الجميع فلا جرم
يصدق لفظ الأسد وأسامة
على جميع الأسود لوجود
المشترك فيها كما يقع الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس
بخصوص الصورة الذهنية
والفرق بين علم الجنس وعلم
الشخص أن علم الشخص
موضوع للحقيقة بقيد
التشخيص الخارجي وعلم
الجنس موضوع للماهية
بقيد التشخيص الذهني
(والمضمر هو اللفظ المحتاج
في تفسيره إلى لفظ منفصل
عنه إن كان غائبا أو قرينة
تكلم أو خطاب فقولنا إلى
لفظ احتراز من ألفاظ
الإشارة وقولنا منفصل عنه
احتراز من الموصولات
وقولنا قرينة تكلم أو خطاب
ليدخل فيه ضمير المتكلم
والمخاطب (المضمر مأخوذ
من الضمور لأنه مختصر
قليلا الحروف بالنسبة إلى
الظاهر أو من الضمير لأنه
كنائية عما في الضمير وهو
الاسم الظاهر أو مسماه ولا
بد له من مفسر فقد يكون
لفظا منفصلا عنه نحو زيد
مررت به وهذا هو الأصل

تصور لا مع كون الموضوع له واحدا في الخارج ثم أي معنى يعقل لوضع
اسم أسد للصورة التي في ذهن غير الواضع فإن أراد به أن موضوع
للماهية المبروكة لكل أحد فهل الصورة التي في ذهن الواضع ووضع لها
لفظ أسامة الأمثال منها أي الماهية فلم يبق من فرق بين اللفظين أسد وأسامة
من جهة المعنى الموضوع له خصوصا وقد زاد فقال إن الصورة من حيث
عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد في العالم فأنه صريح في أن
هاتين الصورتين صورة الماهية وإنما جزئيتها وكليتها باعتبار كونها في ذهن
واحد أو في أذهان كثيرة على أن تسليم كون تعدد الحصول في الأذهان
مما يؤثر جزئية أو كلية «دونه خراط القتاد» لأن الكلبي هو المفهوم الذي
لم تعتبر فيه الشخصيات والجزئي بخلافه فهو نسبة من المفهوم وأفراد
وإذا ثبت كون اللفظين موضوعين لما يشمل كل أسد في العالم بطل الفرق
من جهة المعنى بعد طول العناء وإطباب العبارة ولزم الرجوع إلى التفرقة
اللفظية ولم أر أحدا حاول أفهام التفرقة بين هذين العليين وبلغ لما أراد
فالذي يبدو في تحقيق الفرق بين اسم الجنس وعلمه على وجه أنسب
بشوت اختلاف الأحكام اللفظية الثابتة لهما أنه انظر لشرط الواضع وذلك
أن ثمة وضعاً وشرطاً واستعمالاً على مقتضاها فالواضع لما وضع الأسد
وضعه اسماً لهذا الجنس أي للماهية كلها باعتبار أفرادها ليطلق على كل واحد
من الأفراد أو على نفس الماهية عند تعريفه بلام الحقيقة ولم يشترط شيئاً
في صحة استعماله فيما ذكر ولما وضع لفظ أسامة وضعه ليستعمل علماً على فرد
مخصوص من أفراد الأسد بعد تعيينه عند المتكلم ووضع له جديد وهو قصد
المتكلم لتمييز هذا الفرد عن غيره من أفراد الماهية بجعل اللفظ دليلاً عليه دونها

لم يقوم مقامه أمور أخر بحيرة معلوما كقوله تعالى « انا أنزلناه في ليلة القدر » ولم يتقدم للقرآن الكريم ~~تكملة~~
بل كان معلوما بالمحاورات المتقدمة وكقوله تعالى « كل من عليها فان » ولم يتقدم للأرض ذكر لكنها معلومة بالسياق
وكقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب » ﴿ ٣٧ ﴾ ولم يتقدم للشمس ذكر. أما الموضوعات فلا بد أن تتصل صلاتها بها

نحو مررت بالذي قام وعين
قام أو بما قام. واسماء
الاشارات هذا وتلك وهؤلاء
وأولاء لابد معها من مفسر
واصله ان يكون فلا من
اشارات الأعضاء أو غيرها
والمضمرات ثلاثة أقسام
للمتكلم والمخاطب والغائب
فالمحتاج لما تقدم إنما هو ضمير
الغائب نحو هو وهي وهما
وهو هن. وأما المخاطب نحو
أنت وأنت واتموا وتم واتن.
والمتكلم نحو أنا ونحن فلا
يحتاج شيء من هذين
القسمين الى معرفة لفظ
ظاهر بل من قال لك انا
عرفته وان لم تعرف اسمه
وكذلك من قلت له انت انتظم
الكلام بينكما وان لم تعرف
اسمه بل قرينة التكلم
والخطاب كافية في ذلك
فلذلك نعت المحتاج اليها
في بيان المضمر الى لفظ أو
قرينة (فائدة) جليدية
اختلف الفضلاء في مسمى
لفظ المضمر حيث وجد
هل هو جزئي أو كلي قرأت
الا كثيرين على ان مسماه
جزئي واحتجوا على ذلك
بوجهين الاول ان النحاة
اجمعوا على ان المضمر معرفة

كما وضع لفظ آدم مثلاً ليدل على فرد معين من جنس الانسان بعد تعيينه
ووضع جديد من مسميه. فعلم الجنس وعلم الشخص سريان في المعنى
واللفظ. وعلم الجنس واسم الجنس مختلفان اختلاف النكرة
والعلم بحسب شرط الواضع في الاطلاق وإنما لما كانت افراد الاسد مما لا
يعرف بعينه لضعف مشخصاتها بتشابه افرادها كان وضع العلم لها موقفاً
بحال حضورها برأى من المتكلم أو عند حديثه عنها حاكياً لما رآها بخلاف
اعلام الاناسي فانها تدوم معها لان الحاجة الى تمييز المسمى بها عن سواها
دائمة مادام المسمى موجوداً. وهو فرق لا يترك للاشتباه بعد اليوم مسلماً
الى الاذهان ﴿ قوله فائدة جليدية اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر الخ ﴾
ذكر هنا مذهبين في تحقيق المعنى الموضوع له الضمائر وهو خلاف يسري
الى بقيّة المعارف ومنشأ الخلاف النظر الى حال الاستعمال وهو نظر
المذهب الاول. او الى عدم الاختصاص بواحد وهو نظر المذهب الثاني
وهو التحقيق فان الضمائر وسائر المعارف كليات بحسب الوضع وسائر
الموضوعات اللغوية بحسب الوضع كليت لان الواضع ما وضع لفظاً
لذات معينة لا يطلق على غيرها حتى الكليات المنحصرة في افراد كشمس وسماء
فذلك بحسب العروض الا ان كليت كل شيء بحسب ما وضع له فاذاً
لم يبق لنا نظر في الوضع ولا حكم لنا على مقتضاه بكليت او جزئية.
وانما النظر الى امرين آخرين وهما شرط الواضع واستعمال المتكلم فاما
شرط الواضع فهو ما شرطه في وضع الكلمة وجعله قيداً مصححاً لاطلاقها
ماخوذاً من تتبع استعماله وليبان ذلك وضع علم متن اللغة وعلم الصرف

وعام النحو. وهذا كوضعه الرجل للذكر البالغ الآدمي. ووضعه فعل لما مضى
من الاحداث. ووضعه الرفع للدلالة على العمديّة في الكلام لا يختص جميع
ذلك بشخص دون آخر ولا يحدث دون غيره ولا بعمدة دون عمدة. وبالنظر
إلى شرط الواضع يحكم على الكلمات بالكليّة والجزئية وبالتنكير
والتعريف. فاما الافعال والحروف فما شرط الواضع فيها اكثر من تحقق
مفهومها فهي كليات وضعا وشرطا. وان لم يشع في الاصطلاح الحكم
عليها بكليّة او جزئية ولا بتعريف او تنكير لان القصد من ذلك التفرقة
وهي كلها نوع واحد. واما الاسماء فنحن نكرات ومعارف فالنكرات لم
يشترط الواضع فيها الا تحقق مدلولها فكانت كليّة لان شرطها كلي
وذلك في الجو امد ظاهر واما في المشتقات فلان وجود مدلولها كاف في
صحتها حماتها فان قائم يوصف به الرجل باعتبار انه اتحد بمدلوله لا باعتبار
كونه هو الشخص القائم والا لم يصح وصفه به اذ لا يوصف الشيء
بنفسه. واما المعارف فقد شرط الواضع لصحة اطلاقها خصوص من
تطابق عليه اي انها تطلق على من قام به مدلولها باعتبار كون قيام مدلولها
به خاصا غير منظور الى غيره. فاما العلم فاعلاها وهو موضوع ليدل على
ذات خاصة من الاشياء لتمييزه عن غيرها وشرط الواضع لصحة اطلاقها على ذات
ان يوضع لها وضعا ثانيا وهو المعبر عنه بالتسمية ثم البقية وضعت لمعان
كالية على شرط ان لا تستعمل الا عند قصد الجزئية « فأتا » وضع لمتكلم فهو
كلي بحسب صلوحيته لان يستعمله كل متكلم لكن شرط الواضع
ان لا يستعمله الا شخص حاضر في حالة تكلمه فاذا قلت انا لم تلاحظ
فيه الا كونه علامة عليك لا يشاركك فيها غيرك من المتكلمين مادام

والصحيح انه اعرف المعارف
قلو كان مساهة كليا لكان نكرة
فان النكرة انما كانت نكرة

لان مسماها كلي مشترك فيه
بين افراد غير متناهية لا يختص
به واحد منها دون الآخر
والمضمر ليس كذلك فلا
يكون نكرة الثاني ان مسمى
المضمر اذا كان كليا كان دالا
على ما هو اعم من الشخص
المعين * والقاعدة العقلية ان
الدال على الاعم غير دال
على الاخص فيلزم ان لا يدل
المضمر على شخص خاص
البتة وليس كذلك بل كل
من قال «أنا» فمعناه دون غيره
وكذلك اذا قلت لزيد «انت
قائم» لا يفهم الانفسه والصحيح
خلاف هذا المذهب وعليه
الاقولون وهو الذي اجزم
بصحته وهو ان مسماة كلي
والدليل عليه انه لو كان مسماة
جزئيا لما صدق على شخص
آخر الا بوضع آخر كالاعلام
فانها لما كانت مسماة جزئيا لم
تصدق على غير من وضعت
له الا بوضع ثان فاذا قال
قائل «أنا» فان كان اللفظ
موضوعا بازاء خصوصه من
حيث هو هو وخصوصه
ليس موجودا في غيره فيلزم
ان لا يصدق على غيره الا
بوضع آخر وان كان
موضوعا لمفهوم المتكلم بها
وهو قدر مشترك بينه وبين
غيره والمشارك كلي فيكون

لم يستعمل كلمة انا وبهذا يظهر الفرق بينهما وبين قولك متكلم لان
متكلم يصدق على كل متكلم وان لم يخطر بباله الحديث عن نفسه بذلك
ولهذا لم يصح الاخبار بالضمائر لا تقول رجل انا مريدا به رجل متكلم
و«هذا» وضع ليدل على مشار اليه مشروطا ان لا يستعمل الا عند قصد ذات
معينة فلا يصح فيمن اشير اليه بالبنان ان تطلق عليه انا هذا فتقول
رجل هذا اي مشار اليه : وكذا الامر اظهر في الموصول والمجلى بال لان
التعريف فيهما عارض بالصلة والعهد . واما ما يرد من الاخبار او التوضيف
بالعلم او الضمير نحو رجل حاتم وقوله «واني من القوم الذين هم هم» فذلك
لتاويل الاول بالصفة . وكون الثاني من باب الاخبار بعين المبتدأ للدلالة
على البقاء على حد «شعري شعري» واستعمال المتكلم لجميع ما ذكر على وفق شرط
الواضع وهو في العلم متوقف على الوضع الجديد المشروط . وبهذا يظهر
مرادهم من قولهم كليات وضعها جزئيات استعمالا . لان الاستعمال على
وفق الشرط الجزئي وانما لم يقولوا ذلك في العلم لتنزيل الوضع الحاصل
من التسمية منزلة وضع الواضع فجعلوه جزئيا وضعها واستعمالا على وجه
التسامح ﴿ قوله والقاعدة العقلية ان الدال على الاعم غير دال على الاخص الخ ﴾
بما قدمنا يتبين عدم تسليم كون الضمير مثلا دالا على الاعم لانه انما
دل على متكلم بشرط خصوصه لتعيينه فليست الصغرى من القياس
صادقة ﴿ قوله وثانيهما ان يوضع اللفظ الخ ﴾ هذا محل الجواب ومرجه
الى كون المعارف من باب الكلي المنحصر في فرد وهو يقتضي كون شمس

لفظ انا حقيقة في كل من قال انا لانه متكلم بهذا الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع . واما قولهم في الوجهين
فالجواب عنه واحد وهو ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصوصه فيفهم
الشخص حينئذ بالوضع بازاء الخصوص وهذا كالعالم ، * وثانيهما ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان
مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه لالحصار مسماة فيملا للوضع بازائه ومن ذلك

المضمرات وضعت العرب لفظ انا مثلا لمفهوم المتكلم بها فاذا قال القائل انا فهم هو لان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الآن الا هو ففهمنا لانحصار المسمى فيه للوضع باثنا . وكذلك بقية المضمرات وهذا كما تقول رايت قاضي مكة او المدينة فيفهم المتولي في ذلك الوقت لهذه المدينة لان الواقع انها هو المتولي وفي وقت آخر يفهم المتولي الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين فكذلك المضمرات حتى لو فرضنا جماعة قالوا انا في وقت واحد واصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم ﴿ ٤٠ ﴾ منهم واحدا وكذلك اذا قلت لجماعة بين

يديك انت اخاطب واستوت
نسبتك في الخطاب معهم
ومواجهتك اليهم واشارتك
لم يفهم احد منهم تقسم
بخصوصه وانما يفهمها اذا
حصر الواقع المخاطبة فيه
فلما كان الغالب حصر الواقع
مسمى اللفظ في شخص معين
فيفهم قال النحاة هي معارف
فان فهم الجزئي لا يكاد
ينفك عنها وبه حصل الجواب
عن القاعدة العقلية ان اللفظ
الموضوع لمعنى اعم لا يدل على
ما هو اخص منه فان الدلالة
لم تات من اللفظ وانما اتت
من جهة حصر الواقع المسمى
في ذلك الاخص اذا تقرر
الجواب عن حجبهم وظهر
بالبرهان ان مسميها كلي لا
جزئي فاعين مسمياتها فاقول :
مسمى مضمرات المتكلم
وهي : انا ونحن وايابي وابانا

وسماء معرفتنا وبطلانها واضح الا ان يفرق بين البابين بالاغلبية
وعدمها كما اشار اليه قوله فلما كان الغالب حصر الواقع الخ وفيه
حزازة فالاولى في الجواب ما قدمنا من اعتبار شرط الواضع عند الوضع
﴿ قوله بقاء الاختصار والايجاز في التعبير الخ ﴾ اراد بهذا لازمه وهو
تقدم معاد وذلك مناط الفرق لان ضمير الغيبة لا يطلق الا على غائب
معروف وهو المعاد بخلاف لفظ غائب كما اشار له آخر كلامه
﴿ قوله كاسماء الاعداد آه ﴾ واعلام البلدان واعلام الاجناس التي لم
تشتهر بوصف يشبه بها فيه مثل ارض ونمل وشجر لان جميع ذلك
لا يحتمل المجاز وتمثيله باسماء الاعداد بناء على الاختصار من عدم احتمالها
للمجاز وعليه بحث شهير للصنف في الفروق ومن بعده من حذاق
المتأخرين وفيه بحث الشيخ الجد رحمه الله المشهور من استعمالها في
الكثرة نحو ذرعها سبعون ذراعا والتحقيق في الجواب ما استنبطه الشيخ

وقت وقنا وأكرمنا وعلمي لي مفهوم المتكلم بها كائنا من كان : ومسمى ضمائر المخاطب وهي نحو : قمت
وأنت وأنت مفهوم المخاطب بها كائنا من كان . ومسمى مضمرات الغائب وهي : هو وهي ونحوها مفهوم الغائب
كائنا من كان . فان قلت . فهل تقول ان لفظ الغائب ولفظ المضمرات الموضوع للغيبة لمعنى واحد فيكونان مترادفين .
أو تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين قلت : بل أقول انهما لمعنيين وانهما متباينان لان لفظ الغائب موضوع لمعروف
موصوف بالغيبة والمضمرات الخاصة موضوعة لمعروف موصوف بالغيبة بقاء بقاء الاختصار والايجاز في التعبير عنه وهذا
القيد صار مسمى المضمر أخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب
ابتداء من غير ان يكون للعقل بمسماة شعور ولا يجوز في المضمر حتى يكون للذهن به شعور بتقديم لفظ اوسباق
أو غيرها ولا يجوز مع لفظ المضمر النعت ويجوز مع لفظ غائب الى غير ذلك من الاحكام الدالة على التباين ﴿ والنص فيه
ثلاثة اصطلاحات قيل ما دل على معنى قطعها ولا يحتمل غيره قطعاً كاسماء الاعداد .

* وقيل مادل على معنى قطعا وان احتمل غيره كصبيح الجموع في العموم فانها تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق
 * وقيل مادل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء النص اصله في اللغة وصول الشيء الى غايته ومنه
 قوله في الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فاذا وجد فجوة نص اي رفع السير الى غايته ومنه منصة
 العروس لانها ترفع الى غايتها اللائقة بالعروس ومنه نصت الطيبة جيدها اذا رفعت فن لاحظ هذا المعنى سمي
 به القسم الاول فان دلالتهم اقوى الدلالات ومن لاحظ اصل الظهور والارتفاع سمي به المعنى الثالث
 ومن توسط بينهما سمي به القسم المتوسط . والقسم الاول هو اولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة الى غايتها وهو
 الذي يجعل قبالة الظاهر فاذا قلنا : اللفظ امانص أو ظاهر فمرادنا القسم الاول . واما الثالث فهو غالب الالفاظ وهو
 غالب استعمال الفقهاء يقولون : نص مالك على كذا اولنا في المسألة النص والمعنى ويقولون نصوص الشريعة متظافرة بذلك . وأما
 القسم الثاني فهو كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه يقتضي قتل اثنين جزما فهو نص في ذلك مع احتماله لقتل
 جميع المشركين (والظاهر هو المتردد بين احتمالين فكثر هو في احدهما أرجح . والمجمل هو المتردد بين
 احتمالين فكثر على السواء ثم التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشرك وقد يكون من جهة العقل كالمواطن
 بالنسبة الى أشخاص مسماة نحو قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » فهو ظاهر بالنسبة الى الحق مجمل بالنسبة
 الى مقادير (الظاهر من الظهور وهو العلق فاللفظ مقى رجح في احتمال من الاحتمالات قلت او كثرت سمي
 ذلك اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المعنى كالعموم بالنسبة الى الاستغراق فان اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص وكذلك
 كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته . والمجمل مأخوذ من الجمل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود
 حرمت عليهم الشحوم فجملونها فباعوها ﴿ ٤١ ﴾ واكولوا ثمنها أي خلطوها بالسبك ومنه العلم الاجمالي اذا اختلط فيه المعلوم

بغير المعلوم واللفظ المجمل
 اختلط فيه المراد بغير المراد
 قسمي مجملا فاذا وضعت
 العرب اللفظ مشتركا لزم من
 الاشتراك الاجمال كما تقول
 الفرس الآن لا اجمال فيه
 بل يتبادر الذهن الى الحيوان
 الصاهل فلو وضعت حيوان
 آخر صار مجملا . فعلنا ان
 الاجمال نشأ عن الاشتراك
 واما اذا قلنا في الدار رجل
 فانا نجوز ان يكون زيدا
 وعمر او جميع رجال الدنيا
 على البدل وذلك بطريق
 التجويز العقلي لا من الوضع
 اللغوي بل ما اقتضى الوضع
 الا القدر المشترك بين جميع
 الرجال وهو مفهوم الرجل

الجاء مما اشار له صاحب الكشاف من كون الاستعمال في الكثرة على
 طريقة التمثيل ولفظ حقيقة . هذا والمصنف مثل للنص المفرد لأن
 المبحث في اسماء الالفاظ مع انه يوصف به المركب ايضا وهو كل
 مركب كانت مفرداته نصوصا ولم يحتمل مجازا عقليا ولا
 قصرا اضافيا ولا تحريجا على خلاف مقتضى الظاهر ومثله الباجي بقوله
 تعالى ولا تقربوا . وفي المثال نظرات النهي ظاهر في التحريم لان نص
 فيه وقد ذكرنا هنا لانه لا يجيء من بعد ﴿ قوله وقيل من مادل على
 معنى قطعا وان احتمل غيره لا الخ ﴾ اذا كان ذلك الغير يتحقق
 معه ذلك المعنى المدلول عليه وزيادة كالاستغراق فانه يدل على أقل
 الجمع وزيادة وهو الواحد ﴿ قوله وقيل مادل على معنى كيف ما كان الخ ﴾
 اي لفظ دل فيكون مقابله دلالة العلة وهي القياس الذي يلقبه القدماء

وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجمل وانما جاء الاجمال من جهة التجويز العقلي . فعلنا ان الاجمال له سببان
 الوضع اللغوي والتجويز العقلي ومثل الرجل في ذلك كل نكرة ينطق بها : وأما اللفظ الآية فان المقدار لم يتعرض له فلذلك احتمل
 العشر وغيره على السواء فكان اللفظ مجملا بالنسبة الى المقادير وظاهر في المشترك الذي هو الحق من حيث الجملة (والمبين

بالمعنى كما اشار له المصنف هنا فاذا قال المجتهد هذا : حكم منصوح اراد انه ليس بقياس واذا قال المقلد : هذا منصوح اراد انه من قول الائمة لا من تحريجه او تحريج المتأخرين * قوله هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبع الخ * متعلق بقوله الموضوع او بحال من قوله لمعنى * قوله اي بالحكم الخ * متعلق بقوله تتبع اي تتبعها بالحكم فنحو والسارق والسارقة فاقطعوا نتبع محال السرقة بالحكم وهو القطع فحيثما وجدنا محلا وضعنا له الحكم وهو القطع اذ العموم من عوارض التركيب فلا بد فيه من حكم هو المظروف في العموم * قوله وسبب هاته العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادي اوردته الخ * حاصله تريد بين ثلاثة وجوه لا هي التي يمكن فرضها هنا وابطال لكل واحد من الثلاثة وذلك حيرة : وحاصل جوابه باختيار الشق الاول من التردد مع زيادة قيد التتبع وهو ضعيف لان المقصود من صيغ العموم في التخاطب والتفاهم انما هو الافراد اولا فاذا سمعنا والسارق والسارقة فاقطعوا تبادر لنا الاشخاص لا وصف السرقة وعليه فينبغي ان يكون اللفظ موضوعا للتبادر منه عرفا . ولان ادوات العموم مثل كل وجميع ومن وايضا انما تفيد افرادا من مدخولها فلا جرم كان مسمى العموم الافراد وانما المفهوم الكلي طريق لاستحضارها فهو حاصل تبعا ولذلك فنحن لو سلمنا ان صيغة العموم موضوعة للوضع فانا نختار التردد الثاني فتكون صيغة العموم موضوعة للخصوصيات على وجه الاحاطة بها لان الكلمات الدالة على العموم تفيد الاحاطة مثل كل وحيثما وهي المعبر عنها بالاسوار في المنطق ومدخولها الدال على الجنس يفيد الافراد فحصل من مجموع ذلك افراد مستغرقة لان صيغ العموم انما يقصد بها الافراد ابتداء وما يدل عليها هو الموضوع في قضية العموم وادوات العموم اسوار له ولا يرد ما

هو ما افاد معناه اما بسبب الوضع او بضميمة بيان اليه المبين من البيان وهو الايضاح فاذا قال له عندي عشرة قلنا : هذا اللفظ مبين بالوضع اي بينه الواضع والمستعمل فان كان اللفظ أولا مجملا نحو القبر ثم بينه بعد ذلك قلنا : صار مبينا فصدق المبين على القسمين وكذلك المفسر يصدق على القسمين في الاصطلاح واللفظة * والعام * هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركين المراد بالتتبع في المحال * اي بالحكم كان وجوبا او تحريما او ندبا او اباحة او خبرا او استفهاما اي شيء كان الحكم * وسبب هذه العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادي اوردته ولم أر أحدا قط

اورده المصنف من لزوم الاشتراك اللفظي لان الاشتراك اللفظي هو الوضع
 للخصوصيات المختلفة بالذات التي لا تجمعها جهة واحدة ظاهرة اما التي تجمعها
 جهة واحدة مثل مدلول صفة العموم فجمعها مانع من الاشتراك اللفظي
 فالاختلاف نوعان احدهما يوجب الاشتراك اللفظي والآخر يوجب الاشتراك
 المعنوي وهو الاختلاف في الخصوصيات مع اتحاد النوع وغير هذين اتحادا لا
 يوجب اشتراكا البته مسما لا جزئي واحدا مشخص. وبهذا ايضا يدفع الرد الثاني
 وهو تعذر الوضع لهذا المعنى الذي اشار له بقوله «ووضع لفظ المشترك بين
 امور غير متناهية محال» لان غير المتناهي اذا استخصر بعنوان عام لم يستحل
 الوضع له كما في اسماء الاجناس والاحداث. وهذا يدفع الاشكال عن صيغ
 العموم وعن الكلي وعن المشكك ايضا لان الاختلاف الحاصل بين افراد لا قد
 يرد عليه انه موجب لكون اللفظ الموضوع لها مشتركا لفظيا على اننا لا نسلم
 كون صيغة العموم موضوعا لشيء. اذ العموم عارض من عوارض الالفاظ عند
 تركيبها واستعمالها وليس هو من المدلولات الموضوعات لالفاظ ولذلك يقولون
 صيغ العموم ولا يقولون الفاظ العموم كما سيأتي في باب فقولك كل رجل كلمتان
 احدهما كل موضوع للاحاطة بالافراد اذ لا يفهم منها عند سماعها الا ذلك
 والاخرى رجل وهو موضوع للنوع المعروف، فاذا اضيف احدهما للآخر افاد
 استغراق افراد هذا النوع. وكذلك حيثما مع فعل الشرط تدل على استغراق افراد
 مدلول فعلها وهو نوع الحدث المشتق هو منه في اطلاق اسم الموضوع عليه
 تساهل الا ان يراد الوضع النوعي. والغفلة عن هذا اوجبت اضطرابا ياتي
 في تعريف العام. واما جواب البعض الذي حكاه المصنف وزيفه فما هو
 ببعيد من كلامه لان قيد العدد يؤذن بالتبعية له والالقال المجيب بقيد
 الفرد المبهم نعم ان كلمة مفهوم العدد وقعت في تقرير المجيب ولعلها سهو

اجاب عنه * وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك ولها خصوصيات فاللفظ اما ان يكون موضوعا للمشارك كمطلق الشرك في المشركين او للخصوصيات او للمجموع المركب منهما والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه : يانها ان اللفظ ان كان وضع للمشارك فقط يلزم ان يكون مطلقا والمطلق ليس بعام وان وضع للخصوصيات وهي مختلفة فيلزم ان يكون لفظ العموم مشتركا مجالا لوضعه بين مختلفات. وصيغة العموم مسماها واحد ولا اجمال فيها ولان الخصوصية غير متناهية ووضع لفظ مشترك بين امور غير متناهية محال لان الوضع فرع التصور وتصور ما لا يتناهي على التفصيل محال وان كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد فرد على حiale يلزم الاشتراك **﴿ ٤٤ ﴾** بين ما لا يتناهي وهو محال لما تقدم

او للمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع فيصير نسبته الى مساهة كنسبة لفظ العشرة لمسماها فحينئذ يتعذر الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النفي او النفي لانه لا يلزم من النفي عن المجموع او الاخبار عن نقيها نفي اجزائها ولا اجتناب جميع اجزائه لان المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء من اجزائه وكذلك يصدق نقيها بنفي جزء لكن لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمها لكل فرد حالة النفي او النفي فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير فهذا هو الاشكال : واجاب بعضهم

منه فايراد المصنف عليه بان مفهوم العدد كلي فيه توقف لان العدد في اصطلاح المناطقة هو الكثرة المنتشرة اعني افراد الماهية وليست هي من المفاهيم اذ المفاهيم لا تحقق لها في الخارج والافراد متحققة والكلي منتشر فيها : فالحق ان جواب البعض لا يرد عليه الا كونه غير واضح في مراد لا فتدبر حق التدبر **﴿ ٤٥ ﴾** قوله وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك **﴿ ٤٦ ﴾** الخ **﴿ ٤٧ ﴾** الخ **﴿ ٤٨ ﴾** الخ **﴿ ٤٩ ﴾** الخ **﴿ ٥٠ ﴾** الخ **﴿ ٥١ ﴾** الخ **﴿ ٥٢ ﴾** الخ **﴿ ٥٣ ﴾** الخ **﴿ ٥٤ ﴾** الخ **﴿ ٥٥ ﴾** الخ **﴿ ٥٦ ﴾** الخ **﴿ ٥٧ ﴾** الخ **﴿ ٥٨ ﴾** الخ **﴿ ٥٩ ﴾** الخ **﴿ ٦٠ ﴾** الخ **﴿ ٦١ ﴾** الخ **﴿ ٦٢ ﴾** الخ **﴿ ٦٣ ﴾** الخ **﴿ ٦٤ ﴾** الخ **﴿ ٦٥ ﴾** الخ **﴿ ٦٦ ﴾** الخ **﴿ ٦٧ ﴾** الخ **﴿ ٦٨ ﴾** الخ **﴿ ٦٩ ﴾** الخ **﴿ ٧٠ ﴾** الخ **﴿ ٧١ ﴾** الخ **﴿ ٧٢ ﴾** الخ **﴿ ٧٣ ﴾** الخ **﴿ ٧٤ ﴾** الخ **﴿ ٧٥ ﴾** الخ **﴿ ٧٦ ﴾** الخ **﴿ ٧٧ ﴾** الخ **﴿ ٧٨ ﴾** الخ **﴿ ٧٩ ﴾** الخ **﴿ ٨٠ ﴾** الخ **﴿ ٨١ ﴾** الخ **﴿ ٨٢ ﴾** الخ **﴿ ٨٣ ﴾** الخ **﴿ ٨٤ ﴾** الخ **﴿ ٨٥ ﴾** الخ **﴿ ٨٦ ﴾** الخ **﴿ ٨٧ ﴾** الخ **﴿ ٨٨ ﴾** الخ **﴿ ٨٩ ﴾** الخ **﴿ ٩٠ ﴾** الخ **﴿ ٩١ ﴾** الخ **﴿ ٩٢ ﴾** الخ **﴿ ٩٣ ﴾** الخ **﴿ ٩٤ ﴾** الخ **﴿ ٩٥ ﴾** الخ **﴿ ٩٦ ﴾** الخ **﴿ ٩٧ ﴾** الخ **﴿ ٩٨ ﴾** الخ **﴿ ٩٩ ﴾** الخ **﴿ ١٠٠ ﴾** الخ

بانها موضوع للمشارك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول العدد ولا مشتركا لان مساهة واحد وهو المشترك ومفهوم العدد ققلت له مفهوم العدد كلي والمشارك كلي والكلي اذا اضيف الى الكلي صار المجموع كليا والموضوع الكلي مطلق فلا يكون عاما بل يكتفى بما يصدق فيه المشترك والعدد وذلك يصدق بثلاثة وعلى هذا اذا قلنا هو المقيّد الموضوع للمشارك بقيد تتبعها في محاله بحكمه اندفعت الاسئلة لان قيد التتبع في جميع المحال ينفي الاطلاق فان المطلق لا يتتبع بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيدين هو المسمى وهما المشترك وقيد التتبع فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا فيحصل العموم من غير اشكال فهذا هو الملجئ لهذا الحد الغريب **﴿ ١٠١ ﴾** والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي نحو رجل . والمقيّد هو

اللفظ الذي اضيف الى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح (التقييد والاطلاق امران اضا فيان قرب مطلق مقيد بالنسبة ورب مقيد مطلق فاذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد واذا عبرت عنه بانسان صار مطلقا واذا قلت انسان ذكر كان مقيدا واذا عبرت عنه برجل صار مطلقا وكذلك ما من مطلق الا ويمكن جعله مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزئين بلفظين ومما من مقيد الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا الا ما يندر جدا كالبساط (والامر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء نحو قم . والنهي هو اللفظ الموضوع لطلب الترك طلبا جازما والاستفهام هو طلب حقيقة الشيء والخبر هو الموضوع للفظين فاكثر اسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر اسنادا يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم) جعل هذا الباب كلها من باب اللفظ الموضوع يتخرج على احد المذاهب الثلاثة وهي ان الكلام وجميع ما يتعلق به وبانواعه وعوارضه من الامر والنهي والخبر والاستفهام والتكذيب والتصديق وغيرها هل هي كلها * موضوعة للكلام اللساني مجاز في النفساني لانها المتبادر عرفا أو للنفساني مجاز في اللساني كقول الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا . او اللفاظ كلها مشتركة بين اللساني والنفساني جمعا بين المدركين ثلاثة مذاهب فوق التحديد في هذا مبنيا على المذهب الاول مع ان الثالث هو المشهور عند العلماء كذلك حكاه امام الحرمين والامام فخر الدين ققولي في الامر لطلب الفعل احترازا من طلب الترك الذي هو النهي ومن الاستفهام لانه لطلب الحقائق دون « ٤٥ » الافعال . وقولي طلبا جازما احترازا عن التندب وقولي على سبيل الاستعلاء

هو مذهب أبي الحسين البصري والامام فخر الدين ومنهم من اشترط العلو دون الاستعلاء والجمهور من المتكلمين على

الماهية فافهم قوله موضوعة للكلام اللساني مجاز في النفساني الخ كيفما كان فانما متعارف في اللساني اذ الاصولي لا يبحث عن النفساني بل عن اللساني لان ادلة الاحكام من الكلام اللساني

عدم اشتراطها بل الصيغة من حيث هي صيغة تسمى أمرا كانت من اعلى أو اذنى مع استعلاء أو تواضع كالخبر وسيأتي في الامر تقرير ذلك ان شاء الله تعالى ولم أر لهم مثل هذا الخلاف في النهي فتركته وتلزمهم النسبة بين البابين والاحترازا في الامر هي بعينها في النهي فلا أعيدها . قال العلماء فرقت العرب بين قولنا ما أزوج وبين قولنا أفهمني ما الزوج فالاول طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر من المخاطب فاذا قال السيد لبيدة من الباب فقال غير ذلك العبد زيد بالباب حصل مقصود السيد ولا عتب على العبد الاول فان المقصود لما هو لحصيل فهم من الباب واذا قال لبيدة اسقني ماء فسقاه غير ذلك العبد المأمور توجه العتب على الاول لكون صيغة الامر موضوعة للتكليف والالزام الذي من شأنه العتب على تقدير الترك هكذا نقله الايعة عن اللغة في الفرق بين الاستفهام والامر نقله فخر الدين وغيره فلذلك قيل في حد الاستفهام « طلب حقيقة الشيء » وقولي في الخبر للفظين فاكثر فان اقل الخبر لفظان نحو زيد قائم وقد يخبر باكثر نحو أكرم أخوك أباك يوم الجمعة متكئا في الدور الادار زيد اجلالاه وخالدا فهذا كلها خبر واحد هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه واجلالا مفعولا لاجله وقولي أسند مسمى احدهما الى مسمى الآخر احترازا من قولنا زيد عمرو في الكلام غير المنتظم وقولي يقبل التصديق والتكذيب احترازا من الاسناد بالاضافة نحو غلام زيد أو الصفة نحو الرجل الصالح وقولي لذاته احترازا من تعذر قبوله لاحدهما اعراض من جهة المخبر أو المخبر عنه فالاول خبر الله تعالى لا يقبل الا الصدق والثاني نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل الا الصدق والواحد نصف العشرة لا يقبل الا الكذب فلم يقبلها في هذه الاحوال لكن هذه الاخبار بالنظر اليها من حيث انها خبر تقبلها اذا قطعنا النظر عن المخبر والمخبر عنه وانما جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله من ذاته قبولها

(الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما فالحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي أربعة لغوية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق . وشرعية كاستعمال لفظ الصلاة في الأفعال المخصوصة وعرقية عامة كاستعمال لفظ الدابة في الخمار . وخاصة نحو استعمال لفظ الجوهر في المتحيز الذي لا يقبل (القسمية) الحقيقية * مشتقة من الحق الذي هو الثابت لانه يقابل به الباطل فهو مرادف الوجود وهي فعيلة اما بمعنى فاعلة فيكون معناها الثابتة او مفعولة فيكون معناها المثبتة لان هذا هو شان فعيل من غير فعل بضم العين يكون اما قاعلا او مفعولا ويعدل عن ذلك الى فعيل المبالغة . واما اسم الفاعل من فعل فهو فعيل لاصالته من غير مبالغة نحو ظرف فهو ظرف وشرف فهو شريف * والتاء فيها للنقل عن الوصفية الى الاسمية

فان العرب اذا وصفت بفعيل مؤنثا ونطقت بالموصوف حذقت التاء اكفاء بتانيث الموصوف فيقولون امرأة قتيل وشاة نطيح اما اذا حذفوا الموصوف اثبتوا التاء فيقولون رايت قتيلة بني فلان ونطحتهم لعدم مايدل على التانيث فاحتاجوا لاطهارة تقيا للبس و لكون الاسم ههنا لا يعرف صفة فلذلك قيل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية فهذا هو اصل الحقيقة ثم نقلت

الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز

قوله مشتقة من الحق بمعنى الثابت اهـ لانها ثبتت على اصل وضعها ولم تنقل عنه قوله والتاء فيها للنقل الخ اي هي تاء تانيث الموصوف المقدر وهو الكناية لزم الوصف لما صار اسما تنسيها على نقل الاسم عن الوصف وليس المراد ان النقل من معاني التاء كما توهمه العبارة ويفسر مراداه قوله الآتي «ولكون الاسم هنا لا يعرف صفة قيل التاء للنقل» اي لكونه لم يقصد به التوصيف ولم يرد صفة فيما سمع من كلامهم .

في عرف الاصوليين الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له فصارت مجازا لغويا حقيقة عرفية وكذلك المجاز اصله اسم مكان العبور او زمانه او مصدره فان مفعلة ومفعلا يصلح لهذه الثلاثة ثم وضع في عرف الاصوليين للفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فهو ايضا مجاز لغوي حقيقة عرفية فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان . وقولي في الكتاب الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه صوابه اللفظة المستعملة او اللفظ المستعمل و الفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ فالحق انها موضوعه اللفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ فالمقتضي عليه بانه حقيقة او مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لانفس الاستعمال . وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الاربعية المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت : هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا تناول الحقيقة اللغوية فقط . وقولي حقيقة شرعية لم تفسر ان الاول ان يقال ان حملة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة في الأفعال المخصوصة حتى بقي اللفظ لا يفهم منه الا هذه العبادة المخصوصة وهذا لا نزاع فيه . والثاني ان يقال ان صاحب الشرع وضع هذه الألفاظ لهذه العبادات وفي هذه المسئلة ثلاثة اقوال قال القاضي ابو بكر الباقلاني . لم يضع صاحب الشرع شيئا وانما استعمال الالفاظ في مسمياتها اللغوية ودلت الأدلة على ان تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة بل تجددت هذه العبادات كمولود جديد يتجدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الامام فخر الدين وطائفة معه ما استعمال في المسمى اللغوي ولا نقل بل استعمال اللفظ في خصوص هذه العبادات على سبيل المجاز لان الدعاء الذي هو الصلاة لغة جزاء الصلاة الشرعية لان فيها دعاء الفاتحة ويبعد غايته البعد ان يكون قوله عليها الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة بغير ظهور ان يكون مرادة الدعاء من حيث هو دعاء . وقال القاضي : فتح هذا الباب

يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فانه يكفرون الصحابة فاذا قيل ان الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا يقولون ان الايمان الذي هو التصديق صدر منهم ولكن الشرع نقل هذا اللفظ الى الطاعات وهم صدقوا واما طاعوا في امر الخلافة فاذا قلنا ان الشرع لم ينقل استند هذا الباب الرديء * ولقوله تعالى « قرآنا عربيا » وهذه الالفاظ موضوعة في القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيا وفي هذه المواطن مباحث كثيرة مستوعبة في شرح المحصول. واما الحقيقة العرفية العامة فهي التي غالب استعمالها في غير مسماتها اللغوية فان الدابة اسم يطلق مادب فقصرها على الحمار في ارض مصر والفرس بارض العراق وضع آخر وهو حقيقة عرفية مجاز لغوي وكذلك لفظ الغائط اسم للمكان المظلم من الارض لغة ثم نقل للفضلة المخصوصة . والراوية اسم للجمل نقل للمزادة . وهي قسمان تارة يقع النقل لبعض افراد ﴿ ٤٧ ﴾ الحقيقة اللغوية كالدابة وتارة لاجني عنها كالنجوم والراوية والعرفية الخاصة

سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الاولى عامة مثل الجوهر والعرض للمتكلمين والنقض والكسر للفقهاء والفاعل والمفعول للنحاة والسبب والوعد للعروضيين (والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما وهو ينقسم بحسب الواضع الى اربعة مجازات لغوية كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع . وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في

﴿ قوله يحصل غرض الشيعة الخ ﴾ اي عند مناظرتهم لنا والافان غرضهم حاصل عندهم لانهم لا يغيرون ادلتهم سواء أغلقنا الباب ام لا ﴿ قوله ولقوله تعالى قرآنا عربيا الخ ﴾ جوابا ان عربيتهم حصلت بكون الفاظهم من لغة العرب سواء نقلت ام لم تنقل ﴿ قوله وبحسب الموضوع له الخ ﴾ اي من حيث الدلالة او من حيث الاسناد ومعنى الوضع في هذا الثاني ان المعنى الذي وضعت الكلمة لتدل عليه يناسب اسنادا لاشياء ولا يناسب لاشياء فاذا اسند الى ما لا يناسبه فقد استعمل مع غير من وضع هو ليسند اليه لان ذلك المعنى لا يصح الا لمن يناسبه فاطلاق الوضع على هذا القسم باعتبار الزوم لان وضع الكلمة للمعنى يستلزم انها

مطلق مادب وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر في (النفيس) لما تقرر ان الحقائق اربعة كانت المجازات اربعة فلفظ الدابة اذا استعمل في مطلق مادب كان حقيقة لغوية وفي الحمار مجازا عرفيا واذا استعمل في الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لانما استعماله في غير ما وضع له ولفظ الصلاة اذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لانه استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي وان استعمل في الافعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا وكذلك القول في لفظ الجوهر وكل ما يعرض من هذا الباب والصحيح في حد المجاز ان يقال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الاطلاق . والعبارة الاخرى قليلة في استعمالهم وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب لان اللفظ انما يكون مجازا بالنسبة الى وضع مخصوص فان لم يكن الخطاب باعتبار لا يتحقق المجاز كما تقدم تمثيله فانما قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر والعلاقة لا بد منها والا كان منقولاً كجعفر فانه النهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليس مجازا فيه لعدم العلاقة وكذلك جميع المنقولات . وقولي بحسب الواضع اريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص (وبحسب الموضوع له الى مفرد نحو قولنا اسد للرجل الشجاع

والى مركب نحو قولهم اشاب الصغير وافنى الكبير كز الغدلة ومر العشي فالمفردات حقيقة واسناد الاشابة والافناء الى الكروا والمر حجاز في التركيب والى مفرد ومركب نحو قولهم احياني اكنحالي بطلعتك فاستعمال الاحياء والاكنحال في السرور والرؤية حجاز في الافراد وازافة الاحياء الى الاكنحال حجاز في التركيب فانه مضاف الى الله تعالى المجاز المفرد هو ان يكون لفظا موضوعا لمعنى مفرد فتحوله عن ذلك المفرد الى مفرد آخر وتستعمله فيه فان الاسد لمعنى مفرد وهو الاسد فاستعملناه في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز مفردا واعنى بالمفرد ما ليس فيه اسناد خبرى والمجاز في التركيب ان يكون اللفظ في اللغة وضع ﴿٤٨﴾ ليركب مع لفظ معنى آخر فيركب

مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون حجازا في التركيب كما تقول لفظ السؤال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للاجابة نحو سالت زيدا فلما ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح للاجابة كان حجازا في التركيب ومن ذلك غرق في العلم وانما يغرق في الماء واكث الماء وانما يؤكل الطعام وعالفتها ماء وانما يعلف التبن والشعير وقوله تعالى « حرمت عليكم امهاتكم » الآية الجميع حجاز في التركيب لان التحريم انما وضع ليركب مع الافعال دون الذوات وعلى هذه الطريقة

وضعت لتركيب مع لفظ دال على من تصحح ملابسة ذلك المعنى له وكأن المصنف ابتكر هذا الاصطلاح ليشير الى وجه تسمية المجاز العقلي بالمجاز وهو انه يشابه اللغوي من حيث اطلاق اللفظ على غير ما وضع له بالالتزام وهو حسن جدا ﴿٤٩﴾ قوله والى مركب اه ﴿٥٠﴾ اراد به المجاز العقلي لانه يكون في الاسناد وذلك من توابع التركيب وقد زاده بيانا في شرحه لا ما يريد البيان من المجاز المركب وهو التمثيل ﴿٥١﴾ قوله والى مفرد ومركب السخ ﴿٥٢﴾ اي معا بان تكون اللفظة مستعملة في غير مدلولها ومسندة لغير من وضعت لمعنى يصلح له ﴿٥٣﴾ قوله ومن ذلك غرق في العلم السخ ﴿٥٤﴾ في هذه الامثلة نظر لا يخفى على من فرق بين المجازين وعرف ما يصح اعتبار اللغوي

يفهم حجاز التركيب فقولهم احياني اراد به سرني وهو من حجاز التشبيه لان الحياة توجب ظهور آثار في محلها وبهجتها وكذلك المسرة فاطلق على المسرة لفظ الحياة للمشابة وقوله اكنحالي يريد ووثقي عبر بلفظ الاكنحال عن الرؤية من حجاز التشبيه لان العين تشتمل على الكحل كما تشتمل على المرئي فلما تشابه اطلق لفظ احدهما على الآخر حجازا فهذا هو حجاز الافراد وجعل الاكنحال فاعلا بالاحياء حجازا في التركيب لان الاحياء لا يصدر عنه ولا يركب معه فلم يقل احياء الكحل حقيقة والا لكان من مات يوضع في عينيه الكحل فيعيش فاذا قلت احياء الله تعالى كان حقيقة في التركيب لان اللفظ ركب مع اللفظ الذي وضع للتركيب معه ولا فرق في هذا الموضع بين الفاعل والمفعول والمضاف وغيرها فسرجه الدار حجاز في التركيب وباب الدابة حجاز في التركيب الا ان تريد مطلق الاضافة لان الدار لها سرج تركب به فانه قد يقال سرج الدار باعتبار انما موضوع فيها فتكون الحقيقة في التركيب (وحسب هيشه الى الحقي كالاسد للرجل الشجاع والحلي الراجح كالدابة للحمار) الحقي هو الذي لا يفهم الا بقرينة توجب الصرف عن الحقيقة اليه والحلي هو الذي لا يفهم من اللفظ الا هو حق تصرف القرينة عنه الى الحقيقة فلا يفهم اليوم من الصلاة الا العبادة المخصوصة في وقتنا هذا حتى تصرفنا القرينة الى الدعاء وكذلك الدابة لا يفهم منها الا الحمار حتى تصرفنا القرينة الى مطلق مادب فهذا هو المجاز الراجح وهو كله حقيقة اما شرعية او عرفية (وههنا دققة وهي ان كل حجاز راجع منقول وليس كل منقول حجازا راجعا فالمنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا) المجاز الراجح منقول اما في الشرع كالصلاة او في العرف العام كالدابة او الخاص كالجوهر

والعرض عند المتكلمين فانما لانعني بالنقل الاغلبة استعماله حتى صار لا يفهم عند عدم القرينة الا هو دون الحقيقة الاصلية وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح بان يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر فانه وضع في اللفظة للنفيس من كل شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو في غاية الحقايرة فلا مشابهة بينه وبين النفيس ولا علاقة تصلح بينهما فانما نشترط في العلاقة ان يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفى بمجرد الارتباط كيف كان والا امكن ان يقال النفاسة لا تقع الا في الجوهر فبينها ملازمة فهو مجاز ولو فتح هذا الباب صح التجوز بكل شيء الى كل شيء وقد نصوا على منعه فقد قال الامام فخر الدين : ان « ٤٩ » استعمال لفظ السماء في الارض لا يصلح ان يكون مجازا مع انها تقابلها وتلازمها والملازمة احد

اقسام العلاقة يمكننا نعني بالملازمة ما هو اخص من هذا كالملازمة الراوية للجمل الحامل لها والمسببات لاسبابها ونحو ذلك وكذلك لفظ الذات موضوع للمصاحبة لغة ونقل في عرف المتكلمين لذات الشيء والغيت المصاحبة بالكلية فهو منقول لا مجاز راجح لانتفاء العلاقة التي هي شرط في اصل المجاز واذا تعذر المجاز المطلق تعذر المجاز الراجح بطريق الاولى فحينئذ المنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا. هذا اذا نسبنا المنقول الى المجاز الراجح فان نسبنا الى اصل المجاز كان كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه لان كل واحد منهما قد وجد مع الآخر وبدونه. وهذا هو ضابط الاعم من وجه والاخص من وجه فوجد المجاز ولا

فيه دون غيره لا فتتبعها بتأمل قوله فرع كل محل قام به معنى الخ ترجمه بالفرع لانه متفرع عن المسألة السابقة وهي تقسيم المجاز الى مفرد ومركب اي لغوي وعقلي وذلك لان المجاز العقلي هو اسناد اللفظ الى غير من هو له ولما كان اطلاق الوصف على من ليس قائما به الآن باعتبار علاقة اليلولة او باعتبار ما كان ضربا من اسناد اللفظ لغير من هو له اراد ان ينبه اولا على ان ذلك ليس من المجاز العقلي فان المجاز هو اطلاقه على من ليس له ابدا لاني وقت دون وقت ويبين انه لغوي فكانت هاتاه المسألة فرعا عن مسألتي تقسيم المجاز الى مفرد ومركب باصطلاحه اي لغوي وعقلي ثم هي تتفرع عنها مسألة اخرى هي مقابلتها وهي انه هل يصح اسناد الشيء لغير من هو له بدون ملازمة ولا علقته كاسناد الكلام للبه وهل يمتنع ضده كاسناد لشجرة وهي المشار لها بقوله في الاصل ويمتنع الاشتقاق لغيره ولذلك يتعين ان يكون قوله في الشرح وانما اصل هذه المسألة الخ مريدا بالاصل ما نشأ عنه وضع هذه القاعدة فالاصل في كلامه بمعنى ما منه الشيء وليس بمعنى ما ينبغي عليه غيره لان القاعدة والخلاف مرجعهما واحد قوله وجب ان يشتق له الخ

نقل كالاسد في الرجل الشجاع والنقل ولا مجاز كالجوهر والذات عند المتكلمين واجتماعهما معا في الدابة والراوية (فرع كل محل قام به معنى * وجب ان يشتق له من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق لغيره خلافا للمعتزلة في الامرين فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال فهو مجاز اجماعا نحو تسمية العنب بالخر او باعتبار قيامه في الحال فهو حقيقة اجماعا نحو تسمية الخمر خمر او باعتبار الماضي ففي كونه حقيقة او مجازا قولان اصحهما المجاز وهذا اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة

مطلقا نحو اقبلوا المشركين) قيام المعاني بمجالاتها يوجب احكامها بمجالاتها واستحقاق الفاظ تلك الاحكام بقيام العلم بالمحل يوجب له حكما وهو كونه عالما واستحقاق لفظ هذا الحكم وهو لفظ عالم والسواد اذا قار بمحل اوجب لمحلها حكما وهو كونه اسود واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ اسود ولا يقال لغيره الذي لم يقم به السواد اسود والمعتزلة وافقوا في مثل هذا . وانما اصل هذه المسئلة والخلاف فيها انهم قالوا في كلام الله تعالى انه مخلوق في الشجرة لموسى عليه الصلاة والسلام « هـ » فسمعه منها فهو قائم بها ولم يشتق لها منه شيء فلم يقل الله تعالى وكلمت الشجرة موسى بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقر به الكلام عندهم فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وكذلك اشتق لله تعالى عالم وقدير ومريد وغير ذلك ولم يقولوا قام العلم به بل قالوا لم يقم به صفة الية . هذا ايضا خالفوا فيه اهل الحق فان اهل الحق يقولون الكلام انما هو قائم بذات الله تعالى وجميع الصفات المشتق منها هذه اللفاظ قائمة به تعالى فهذا موطن الخلاف . واما ما في العالم من الالوان والطعوم وغيرها فلم ارلهم فيه خلافا وما اخالهم يخالفون فيه فلذلك

اي وجوبا بلاغيا عند اقتضاء الحال التعبير عن احوال الموصوف وصفاته والا فليس الاشتقاق واجبا لامكان السكوت عما لا حاجة للتعريف به ﴿ قوله فلذلك قلت السخ ﴾ الاشارة الى ما ذكر وهو قوله في الشرح فهو قائم بها ولم يشتق لها منه . وقوله عقبه بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به ﴿ قوله احتراز عن سؤال صعب السخ ﴾ هو سؤال مشهور عد بسببه للخص مذهب في اسم الفاعل انه حقيقة في حال النطق وهو الظاهر من كلام اهل العربية والذي اثار هذا السؤال الدهول عن الفرق بين اسم الفاعل الذي هو صلة لال وغيره فالذي هو حقيقة في الحال هو غير صلة ال وغير المحكوم عليه وذلك اسم الفاعل المنكر المحكوم به نحو قائم اما صلة ال فانه يشمل كل من صدق عليه الوصف نحو السارق والسارقة لانه بمعنى الذي سرق والتي سرقت

قلت « خلافا للمعتزلة في الامرين » وقولي فان كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال او الحال او الماضي اريد به الاشتقاق للكائن من المصادر في اسم الفاعل نحو ضارب او اسم المفعول نحو مضروب او فعل التفضيل نحو زيد اضرب من عمرو او اسم الزمان او المكان نحو مضرب ومقتل ومخرج او اسم الالة نحو المروحة والمدخن والمسعط او اسم الهيئة نحو الجلسة والعمه . واما الفعل الماضي فانه مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره وكذلك لفظ الامر والنهي حقيقة في المستقبل دون غيره فليس في الماضي قولان اصحهما المجاز ولا صيغة الامر باعتبار المستقبل مجازا جماعا بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ فتسمية الانسان ميتا باعتبار انه سيموت مجازا جماعا وتسميته ميتا وهو ميت حقيقة جماعا وتسميته نطفة وطفلا باعتبار انه كان كذلك مجازا على الاصح ولذلك لا يصدق على اكابر الصحابة انهم كفار باعتبار ما كانوا عليه . وخالف ابن سينا في هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لان من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه انه ضارب كما يصدق عليه انه متكلم وخبر وان كان الكلام والخبر لم يوجد قط منهما لا حرف واحد (١) فلو اشترط وجود المشتق منه حالة الاطلاق لما صدق في هذين الموضعين . وجوابه : ان هذين مستثنيان لتعذر الوجود والعرب لا تضع لفظ للمحقق المتعذر واستيفاء الكلام في هذا الموضع مستوعب في شرح المحصول . وقولي هذا اذا كان محكوما به الخ بـ احتراز (١) قوله الاحرف واحد الخ هكذا باداة الحصر والمعنى : ان الكلام لا يتم الا بمجموع حروفه واجزائه وعند النطق بالحرف الاخير لا وجود للحروف السابقة والمسئلة بسطها الامدي في الاحكام فن اصلح عبارة الشرح فقد تكب الصراط كنه معاوية

من سؤال صعب مارايت احدا ﴿ ٥١ ﴾ اجاب عنه : وتقريرة ان قولنا باعتبار الماضي او المستقبل او الحال

هذه الازمنة انما تعتبر بالنسبة الى زمن الخطاب فاذا قلت انا الآن «زيد ميت» باعتبار انه سيموت كان باعتبار المستقبل لان زمان موته بعد زمان مخاطبتي بهذا اللفظ وان قلت : هو نطفة فهذا زمان تقدم زمان مخاطبتي بهذا اللفظ فعلم ان هذه الازمنة انما تعتبر باعتبار زمان المخاطبة وعلى هذا تقول الزمان الذي نزل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحاديث النبوية متقدم على زماننا فزماننا مستقبل باعتبار ذلك الزمان واذا كان كذلك وجب حينئذ ان يكون جميع الصفات الواقعة في زماننا مجازا بالقياس الى ذلك الزمان فعلى هذا قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة واقتلوا المشركين الى غير ذلك انما يتناول من وجد في حالة نزول هذه الآيات واما ما بعدها فلا يتناولها الا بطريق المجاز والاصل عدمه فيتعذر علينا الاستدلال بهذه الأدلة في زماننا على ثبوت احكام هذه الآيات بها فان ما من نص يستدل به الا والمخالف ان يقول

فاشبه مع ال الفعل في مطلق الدلالة على التجرد وهي زيادة على ما يدل عليه من الزمان حاصل من الاستعمال وكأن الزمان تنويسي بها وقد اجيب ايضا بما اجاب به المصنف في الفرق ١٩٦ السادس والتسعين والمائة عن حديث المتبائع بالخيار اذ جعل اسم الفاعل حقيقة في حال الملازمة وتبعه صاحب جمع الجوامع ولا شك انه ينظر الى هذا التفصيل بدليل انه جعله هنا حقيقة في حال النطق حتى نشأ الاشكال الا ان المصنف لم يفصح عن تمام الفرق وان كان ابن الشاط غير راض عنه هناك والعذر له لان كونه حقيقة في حال التلبس يفضي الى هدم قاعدة الزمان في الفعل الذي حمل عليه اسم الفاعل اذ الزمان في الفعل هو زمان النطق بلا شك والالتم يتصور ماض ومستقبل ابدا وبما ينالا من التفرقة اندفع الاشكال. واما تفرقة المصنف بين اسم الفاعل المحكوم به والمحكوم عليه فلان الغالب ان المحكوم به منكر لان التنكير اصل الاخبار والوصاف . والمحكوم عليه معرف لان اصل الحكم ان يكون على معين ولا كنه ينقض بنحو زيد القائم فلا يطرد الفرق في خصوص المحكوم به اما في المحكوم عليه فطرد لانه للتلبس ولو كان نكرة نحو اكرم عالما ونحو لا عالم في البلد . واعلم ان مرادهم بحال التلبس تجريده عن معنى الحال المتعارف كما قدمنا في شبه ان يكون اطلاق لفظ الحال على هذا المعنى مشاكلة اذ ليس هذا المعنى بصالح لان يكون مرادا من عبارات العلماء التي قبول فيها الحال بالماضي والمستقبل،

الاصل عدم التجوز الى هذه الصورة فيحتاج كل دليل الى دليل آخر من اجماع او نص يدل على التجوز الى هذه الصورة وهو خلاف ما عليه الناس بل كل لفظ من هذه الالفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة فكيف الجمع بين ما عليه الناس وبين هذه القاعدة . ووجه الجمع ان تقول المشتق قسمان تارة يكون محكوما به بنحو زيد

سارق فمذاهو موطن التفسير والقاعدة المذكورة. وتارة يكون المشتق متعلق بالحكم لا محكوما به نحو « اقتلوا المشركين » فان الله تعالى لم يحكم في هذه الآية بشرك احد ولا بان احدا مشرك بل حكم بوجود القتل والمشركون متعلق بهذا الحكم وكذلك الزانية والزاني لم يحكم الله تعالى بزنا احد ولا بسرقة في الآية الاخرى بل بوجود الجلد والقطع . والزناة والسراق متعلق بهذا الحكم فحينئذ متى كان ﴿ ٥٢ ﴾ المشتق متعلق بالحكم فهو حقيقة مطلقا ولا

تفصيل بين الازمنة ماضيها ومستقبلها ولا يحكى خلاف بل الكل حقيقة اجماعا وان حكمنا بالمشتق على نخل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو موطن الخلاف والتفصيل فهذا وجه الجمع بين القاعدة واجماع الامة فلذلك ذكرت هذا القيد وهو من غوامض القواعد . (١)

﴿ الفصل الثامن في التخصيص ﴾ وهو اخراج بعض ما يتناول اللفظ العام او ما يقوم مقامه بدليل منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا او بالجنس ان كان عقليا قبل تقرير حكمه . فقولنا او ما يقوم مقامه احتراز من المفهوم قاصد بدخله التخصيص . وقولنا بالزمان احتراز من الاستثناء . وقولنا

(١) ذكر الشهاب الخفاجي في كتابه طراز المجالس مبحث اسم الفاعل وانه من المسائل التي تشعبت فيها المذاهب بين علماء التفسير والاصول وانها تربوع عن السبع فليست هناك كتب مصححة معاوي التميمي

هذا وعلى تسليم البحث الذي اورده المصنف فقد يجاب بان من ياتي في المستقبل يثبت له الحكم بطريق القياس لان الحكم على المشتق مؤذن بالعلية وهذا من الايلاء المعروف في مسالك العلة او نقول هو مجاز مشهور يقدم على الحقيقة

﴿ الفصل الثامن في التخصيص ﴾

﴿ قوله او بالجنس النسخ ﴾ عطف على قوله بالزمان اي منفصل بانفصال الزمان او بانفصال الجنس ﴿ قوله احتراز من المفهوم النسخ ﴾ الاولى ان يقول ادخال للمفهوم كما هو واضح لان الشائع اطلاق الاحتراز على الاخراج ﴿ قوله احتراز من الاستثناء النسخ ﴾ لا وجه للاحتراز عنه لانه مخصص الا عند من نزله مع المستثنى منزلة كلية واحدة فعلا منطوقا لا مفهوما وتكثيلا لا تخصيصا وقد اعترف المصنف بان هذا ينسحب على جميع المخصصات اللفظية المتصلة ثم اخرج الاستثناء وهو تحكم صراح لانه بنا على ان الاستثناء لا يقع الا متصلا بالمستثنى منه مع ان الشرط والغاية والبدل كذلك وبذلك تندفع الحيرة في تعريف المخصص . على انه لو حذف قوله بمتصل واقتصر على قوله بدليل لشمل كل دليل واسترحنا من هذا العناء : والظاهر ان المصنف يحاول بزيادة قيد الانفصال في حقيقة المخصص التفرقة بين العام والمخصوص بمتصل والمخصوص بمتصل وهي محاولة حسنة فان المخصوص بالمتصل جدير باسم الخاص كاللفظ الذي لا شمول له في 'ول الامر بان صدر خاصا فلم يتقرر له عموم معقب بتخصيص حتى يسمى مخصوصا بخلاف

بالجنس، لان المخصص العقلي
مقارن . وقولنا قبل تقرر
حكمه احتراز من ان يعمل
بالعام فان الاخراج بعد
هذا يكون نسخا دخول
التخصيص المفهوم كقولنا
عليها الصلاة والسلام انما
الماء من الماء مفهومه انه لا
يجب الغسل من القبلة ولا
جميع انواع الاستمتاع اذا
لم يكن فيها انزال خص
من ذلك التقاء الحثانين
وكذلك قوله عليها الصلاة
والسلام انما الربا في النسيئة
خص من مفهومه ربا
التفاضل * فان السلب في
المفهوم كعموم الثبوت في
المنطوق واذا ثبت معنى
العموم دخله الاخراج وهو
التخصيص وهو لا يسمى
عموما في الاصطلاح فلذلك
قال او ما يقوم مقامه وهو
المفهوم لدخول التخصيص
فيه والاستثناء لا يقع
الا متصلا على الصحيح
والمخصص يجوز ان يتراخي
عن العموم كنهيه عليها
الصلاة والسلام عن قتل
النسوان وغيرهم بعد الامر
بقتل المشركين بزمان طويل
وهذا اذا وقع التخصيص
باللفظ اما اذا وقع بالعقل
كما في قوله تعالى الله خالق
كل شيء او بالواقع كما في
قوله تعالى تدمر كل شيء
فان الواقع المشاهد دل على
ان الريح لم تدمر السموات

المخصص بمنفصل من لفظ يعارضه كحديث الربا او من عقل او قياس
او فحوى او فعل الشارع او نحوها فيسمى ذلك العام مخصوصا * قوله
لان المخصص العقلي مقارن الخ * تعليل ازيادة قيد او بالجنس لان
المخصص العقلي لا يخرج بقوله منفصل بالزمان لمقارنة المخصص في الذهن
لمعنى العموم لكنه منفصل بالجنس وازيادة القيد في الاشارة الى تنويع
المعرف للاحتياج استقامة التعريف اليهما * قوله فان السلب في
المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق الخ * عبارة قلقة وتحريرها انما اراد من
المفهوم القيد الذي يعطي مفهوما في الكلام مثل المراد في قولهم « المفاهيم
حجة » وعليها فمعنى العبارة ان السلب المنصب على القيد المعطي مفهوما
يتنزل منزلة عموم الاثبات في منطوق ذلك المفهوم مثاله قوله صلى الله
عليه وسلم لا يقتل ذو عهد انصب النفي فيه على المفهوم وهو الصفة اذ التقدير
كافر ذو عهد فهو بمنزلة ان يقال : يقتل كل كافر غير المذكور فلذلك يصح
ان يخرج منه بهذا الاعتبار وبما يظهر اجراء ذلك في مثال المصنف وهو
انما الربا في النسيئة لان انما في معنى النفي لانها بمنزلة ما والا كما تقرر في
علم المعاني . فقوله انما الربا في النسيئة نفي انصب على النسيئة فقام مقام
كل انواع التعامل ليست بربا او كل ما كان غير النسيئة فهو حلال . فلاجل
كون السلب في المفهوم يقوم مقام عموم الاثبات صح الاخراج منه . والحاصل
ان المصنف اراد ان يصور عموم المفهوم فصورة بهذا المثال وفيه ان
المثال الذي ذكره ليس من قبيل النفي لان الاستثناء صير الاثباتا حتى قيل
ان عد انما في المفاهيم تسامح لانه منطوق بالاستثناء ولذلك قررنا كلامه
بمثال آخر ليتمكن الافضاء الى تصوير مثاله في الجملة

والجبال والارض وغيرها فاعلم بذلك التخصيص في هذا العموم او بالعوائد كقول القائل رايت الناس فلم ار احسن من زيد ومعلوم بالعادة انها لم ير جميع الناس فيدخل التخصيص بدليل العادة لكن هذه المخصصات ليست لفظية لتكون جنسها غير جنس اللفظ فلا تقطاع ههنا بالجنس لا بالزمان فلذلك قال منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا او بالجنس ان كان عقليا اي الانفصال لا يكون في العقلي والحوة ٥٤

الفصل التاسع في لحن الخطاب

هاتين الالفاظ التي عددها المصنف متداخلة ووجب ذلك اختلاف الاصطلاح والذي يعرض لنا نظرا لاصطلاح المتأخرين ان المستفاد من اللفظ غير المدلول عليه وضعا ان كان مدلوله عقلا من غير استناد الى اللفظ فهي دلالة الاقتضاء وهي ما يفهمه العقل من الكلام لتوقف صدق الكلام او صحته على تقديره . وان كان مدلوله عليه بالاستناد لمراد المتكلم من غير استناد للفظ بل لكونه مساويا لما قصد المتكلم او اخرى منه فهو مفهوم الموافقة الحاصل من مستتبعات التراكيب وسمي موافقة لموافقة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق به وهو ينقسم فيحوى ولحن فان كان المسكوت اولى بحكم المنطوق فالمنطوق والا فاللحن وقد قيل : ان دلالة اللفظ على ذلك مجاز وقيل نقل وقيل قياس والتحقيق انها من المستتبعات وليست بحقيقة ولا مجاز لان الحقيقة والمجاز وصف للفظ المستعمل لا لما يفهمه العقل . وان كان بالاستناد للفظ من دلالة التزاما فان كان غير مسوق له الكلام ولكن لازم فهو دلالة الاشارة كدلالة قوله تعالى وحمله وفصاله مع قوله وفصاله في عامين على ان اقل الحمل ستة اشهر وان كان ذلك اللازم مسوقا له الكلام وماخوذا من قيود تذكر مع اللفظ للاحتراز عن مقتضاها فهو مفهوم المخالفة لاثباته للمسكوت عنه خلاف حكم المنطوق به وانما فهم ذلك لان العرب لا تزيد في الكلام شيئا الا لفائدة فاذا زادوا قيودا وهي ما زاد على ركني الاسناد ومتعلقاته تعين ان يكون القصد التنصيص على

اللفظي خاصة واذا عمل بالعام كان الاخراج منه بعد ذلك نسخا لان العمل به يقتضي ان عمومه مراد لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو كان بعض هذا العموم غير مراد لما تاخر بيانه فلما لم يتبين اعتقدنا انه مراد وابطال ما هو مراد نسخ فلذلك اشترط في التخصيص ان لا يتقرر الحكم وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذي لم ار احدا جمع ما جرت فيه بالتخصيص بالدلالة المتصلة وهي الغاية كقولنا اكرم قريشا حتى يدخلوا الدار فان الداخل للدار يخرج من هذا العموم والصفة كقولنا اكرم قريشا الطوال فان القصار يخرجون والشرط كقولنا اكرمهم ان كانوا طولا فهذه مخصصات لفظية وقد خرجت من الحد لاشتراطي الانفصال في الزمان فانها متصلة في الزمان فينبغي ان يؤتى بعبارة تجمع هذه النقوض وتخرج الاستثناء وفيها عسر (الفصل التاسع في لحن الخطاب وفجواه ودليله وتنبهه واقتضائه ومفهوما فلهن الخطاب هو دلالة

الاقتضاء وهو دلالة اللفظ
التزاما على ما لا يستقل الحكم
الابه وان كان اللفظ لا يقتضيه
وضعا نحو قوله تعالى
« فلو حمينا الى موسى ان
اضرب بعصاك البحر فانقلب
البحر تقديره فاضرب
فانقلب وقوله تعالى
« قاتيا قرعون » الى قوله
تعالى حكايته عن قرعون
قال ألم نربك فينا وليدا
تقديره قاتيا وقيل هو
فيجوى الخطاب والخلاف
لفظي قال القاضي عبد
الوهاب واللغة تقتضي
الاصلاحين وقال الباجي
دليل الخطاب هو مفهوم
المخالفة وهو اثبات تقيض
حكم المنطوق به للمسكوت
عنه وهو عشرة انواع مفهوم
العلة نحو ما اسكر فهو
حرام ومفهوم الصفة نحو
قوله عليه الصلاة والسلام
في سائمة الغنم الزكاة والفرق
بينهما ان العلة في الثاني الغنى
والسوم مكمل له وفي الاول
العلة عين المذكور ومفهوم
الشرط نحو وان كنا اولات حمل
ومن تطهر صحت صلاته
ومفهوم الاستثناء نحو قام
القوم الا زيدا ومفهوم
الغاية نحو اتوا الصيام الى
الليل ومفهوم الحصر نحو انما الماء
من الماء ومفهوم الزمان نحو
سافرت يوم الجمعة ومفهوم
المكان نحو جلست
امام زيد ومفهوم العدد

حالة مقيدة للجملة ومفيدة للاحتراز عما عدا ما يتضمنه ذلك القيد نظرا
للاستعمال المتعارف فمن قال ان جاءك فاكركه افاد الامر بالاكرام عند
حال المجيء والظاهر من حاله انه يعني عدم الاكرام عند عدم المجيء فاعتبر
الجمهور نظرا للاستعمال وانكره الامام ابو حنيفة رحمه الله وقوفا مع اللفظ
فابى ان يحمل عليه نصوص الشريعة واعمله في صيغ العقود ونحوها

ترجمة القاضي عبد الوهاب

والقاضي عبد الوهاب هو عبد الوهاب بن علي بن نصر بن احمد بن حسين
البغدادي المالكي المولود في حدود سنة ٣٤٩ تسع واربعين وثلاثمائة
بغداد المتوفى في مصر سنة ٤٢٢ ثنتين وعشرين واربعمئة وعمره ثلاثا
وسبعون سنة كان فقيها نظارا اصوليا اماما في المذهب أخذ عن الابرار
والجلال وابن القصار وابي بكر الباقلاني وأخذ عنه ابو بكر الخطيب
البغدادي وابو اسحق الشيرازي ولي قضاء دينور ثم خرج من بغداد مهاجرا
الى مصر في طلب الرزق وقال في ذلك

بغداد دار للاهل المال واسعة * وللصعاليك دار الضنك والضيق
اصبحت فيها مضاعا بين اظهرهم * كاني مصحف في بيت زنديق
وكان عازما على الوصول الى المغرب فلما وصف له زهد فيه الف كتبها
منها التلقين . وشرح المدونة ونصرة مذهب مالك والمعونة والاشراف
في الفقه والمأخض والمروزي والافادة في الاصول رحمه الله

ترجمة الباجي

والباجي هو القاضي ابو الوليد سليمان بن خلف بن سعدون التجيبي

نحو قوله تعالى « فاجلدوه » ومفهوم اللقب وهو تعليق ﴿ ٥٦ ﴾ الحكم على مجرد اسماء الذوات نحو في الغنم

الزكاة وهو اضعفها وتبيين الخطاب هو مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب او المخالفة عند غيره وكلاهما فحوى الخطاب عند الباجي فتراذف تشبيه الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة لمعنى واحد وهو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الاولى كما تترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتبيينه ومفهوم الموافقة نوعان احدهما اثباته في الاكثر نحو قوله تعالى « فلا تقل لهما اف » فانه يقتضي تحريم الضرب بطريق الاولى وثانيهما اثباته في الاقل نحو قوله تعالى « ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك » فانه يقتضي ثبوت امانته في الدرهم بطريق الاولى (لحن الخطاب اصله في اللغة اقيام الشيء من غير تصريح ومنه قوله تعالى « ولتعرفهم في لحن القول » اي في فلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق ولذلك قال المأمون: ايها الناس لا تضمرُوا لنا بغضا فاننا والله من يضمر لنا بغضا ندركه في فلتات كلامه وصفحات وجهه ولمجات عينه * ومن ذلك قول الشاعر

وحديث الذا وهو بما * يشتهي الناعتون يوزن وزنا

البطليوسي ثم الباجي الاندلسي ولد بباجنة من مملكة اشبيلية سنة ٤٠٣ ثلاث واربعمائة وتوفي بالمرية سنة ٤٧٤ اربع وسبعين واربعمائة وهو الامام المحقق اخذ عن ابن مغيث وابي ذر الهروي ورحل الى المشرق وتنقل فيه ولقي مشاهير رجال ذلك العصر ثم رجع الى الاندلس بعلم وافر فاخذ عنه الطرطوشي والصدفي وابن عبد البر وهو زعيم النهضة العلمية في الاندلس بعد ان كان قصارى علمائها الفقه والرواية ونال وجاهة عند ملوك الاندلس وسعى بينهم يؤلفهم على وحدة الاسلام لحفظ ممالكهم من السقوط المتوقع ولكنه كان يحاول تدارك ما فات ووقعت له محنة بسبب قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب كلمة في صلح القضية على ما اقتضاه حديث البخاري فتارت اعداؤه واشاعوا قوله للعامة وقام بالنكير عليه بعض خطبائهم في الجمع وقال القاضي عياض ولم ينكر عليهم اولو التحقيق ولولا تعلقه بالدولة لا تنقموا منه ونقل عنه انه قال لمن لاهه على صحبة السلطان لولا السلطان لنقلت نقل الدر من الظل الى الشمس . ولي قضاء كور من الاندلس والقب شرحين لليوطا منها المنتقى والاستيفاء واختصار المدونات وشرحها وله في الاصول احكام الاصول والاشارة والمنهاج * قوله ومن ذلك قول الشاعر وحديث الذا * الشاعر هو مالك بن اسماء الفزاري صهر الحجاج وقبل البيتين

امعطى مني على بصر لك * حجاب ام انت اكمل الناس حسنا

وحمل اللحن في البيت على معنى فلتات الكلام تاويل تاويل به الحجاج كلام صبره كما نقله صاحب الاغاني ونقله الميداني عن ابن دريد ايضا واما المحققون فقد فسروا باللحن بمعنى الخطأ في الاعراب قال الجاحظ في كتاب البيان

منطق صائب وتاجن احيا : نا واحلى الحديث ما كان لحنا، اى تعريضا وتشويقا من غير تصريح وقال ابن دريد
 اللحن الفطنة ومنه قولنا عليه الصلاة والسلام ولعل بعضكم أن يكون اللحن بحجته من بعض اى افطن لها قال
 ابن يونس : ذكر اهل اللغة اللحن باسكان الحاء انه الخطأ وفتحها الصواب وقال عبد الحق في النكت : اللحن من اسماء
 الاضداد للصواب والخطأ فذلك ﴿ ٥٧ ﴾ قال الناضي عبد الوهاب ههنا . اللغة تقتضي الاصطلاحين . وامادلالة
 الاقتضاء فعناها ان المعنى

يتقضاها لا اللفظ حتى قال
 جماعة في ضابطها انها دلالة
 اللفظ على ما يتوقف عليه
 صدق المتكلم فان قوله تعالى
 « فانلقى (١) » انما ينتظم
 بالاضمار المذكور وكذلك قوله
 تعالى « واني مرسل اليهم بهدية
 فناطرة بهم يرجع المرسلون »
 (٢) الى قوله تعالى « فلما جاء
 سليمان » فجيء الرسول الى
 سليمان عليه الصلاة والسلام
 فرع ارساله فيتعين ان
 يضممر فارسات رسولا فلما
 جاء سليمان فلذلك قلت
 ان المعنى يقتضيه دون اللفظ
 بخلاف دليل الخطاب
 وفحواله الذين هما مفهوم
 المخالفة ومفهوم الموافقة
 اللفظ يتقاضاهما بمفهوم
 بخلاف المثل المذكورة لا
 يتقاضاهما منطوق ولا مفهوم
 بل المعنى فقط وانتظامه .
 وفحوى الخطاب معناه
 مفهومه تقول فهمت من
 فحوى كلامه كذا اى من
 مفهومه فوضع العلماء ذلك
 لمفهوم الموافقة فهذه الالفاظ
 وضعها بازاء هذه المعاني

ان الشاعر استملح اللحن من بعض نسائه الا ان ابن دريد فيما نقل صاحب
 مجمع الامثال عدل من غلط الجاحظ وقال ابو علي القالي في اماليه اللحن بفتح
 الحاء الفطنة وربما اسكنوها واصله ان تريد الشيء فتوري عنه بقول آخر
 اه فيستخلص من كلامهم ان اصل معنى اللحن في اللغة الاظهار والبيان
 فمن ذلك ما في الحديث ولعل بعضكم ان يكون اللحن بحجته اى اقدر على اظهار حجته
 ومنه التلحين ايضا وهو التصويت بالكلام ثم سمو الغلط لحنا لانه
 يحفظ عن صاحبه ويشتهر او انهم شبهوه بالخروج عن سياق الكلام الى
 غير ما يظهر منه تلطفنا في التغليط كما يقولون سبق قلم او انه من الاضداد
 تهكما . والظاهر في معنى البيت ما ذكره الجاحظ بدليل مقابله لقوله منطق
 صائب وبدليل سياق البيت ﴿ قوله وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات
 نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد
 السخ ﴿ اى على ما فهمه عنه المازري في شرح التلحين من كون طريق
 استدلال الشيخ ومن سبقه بالآية هو الاخذ بمفهوم المخالفة كما سياتي . ولقد
 اشكل على الناس من قديم وجب استدلال الشيخ تبعا لابن عبد الحكم
 فذهبوا فيه شعيا . وجاء البعض في جانب المستدل من القول شنعاء . وكانكم
 بعد متعطشون الى صوابية من التحقيق تحمدون بها أوامكم ، وتشفون بها
 شوقكم الى الحق وغرامكم ، فاعلموا ان عبارة الشيخ في النوادر نصها « اختلف

المذكورة ههنا اصطلاحى لا لغوي : وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه
 احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد وغيره فاستدلوا بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا على
 (١) وقع في صفحة هـ فانلقى البحر لا نفليس من التنزيل (٢) قوله الى قوله تعالى الصواب اسقاطه اه

الناس في الصلاة على الجنائز قليلة فريضة يجمها من قام بها لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فدل انه مأمور بالصلاة على غيرهم وقاله غير واحد من اصحابنا البغداديين اهـ « وصرح المازري في شرح التلقين بان المستدل بذلك هو ابن عبد الحكم وكذلك قال ابن رشد في المقدمات . فاما توجيه الاستدلال على وجوب صلاة الجنائز بالآية فللناظرين فيه طريقان الاول قال اللخمي في توجيهه ورد له « وجهه ان النهي عن الشيء امر بصد لا اذا كان له اضداد فصد المنع من الصلاة على المنافقين اباحتها على المؤمنين والندب والوجوب فليس لنا ان نحمل الآية على الوجوب دونهما اهـ » اي فهو غير منتج للوجوب واعتذر المازري عن الشيخ ابن ابي زيد بان الاباحة وان كانت احد الاضداد الا ان الاجماع منع من الحمل عليها فلم يبق الا الندب او الوجوب قلت وهذا ايضا لا يعين الوجوب مع انه هو المطلوب . ولقد وقع سهو في كلام اللخمي اذ قال فصد المنع من الصلاة الخ فجعل الضد للحكم مع ان الضد انما يؤخذ للمحكوم به لا للحكم والمحكوم به هو الصلاة على المنافقين وضدها هو عدم الصلاة عليهم فيكون عدم الصلاة عليهم مأمورا به ولا شك ان هذا لا يفيد حكم الصلاة على المؤمنين كما اشار له المازري وقال « ان اللخمي لم يكن من خائضي علم الاصول بل حفظ منه شيئا ربما وضعه في غير موضعه كهذه مرة مثل الضد بنيقض الفعل ومرة مثله بنيقض الحكم والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الاول اتحاد متعلق الحكم وشرط الثاني تعدده اهـ » كلام المازري قلت : وقد سلك القاضي ابن العربي في القبس مثل طريق اللخمي فيما فهمنا من وجه استدلال ابن عبد الحكم فقال في باب الجنائز

وجوب الصلاة على اموات المسلمين بطريق المفهوم وقالوا مفهوم التحريم على المناققين الوجوب في حق المسلمين وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم والحاصل في المفهوم انما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق وعدم التحريم اعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المناققين فمفهومه ان غير المناققين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تباح فان النقيض اعم من الضد وانما يعلم الوجوب او غيره بدليل منفصل فلذلك يتعين ان لا يتراد في المفهوم على اثبات النقيض * (١) وعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن (١) وقعت القولة المتعلقة بهذه العبارة من الحاشية في صفحة ٦١ فانظرها هناك

ما نصه : قال بعض علمائنا الصلاة على الميت فرض لقول الله تعالى ولا تصل
 الآية فلما حرم الصلاة على المنافقين وجبت الصلاة على المؤمنين وهذه عثرة
 لا لعلها (١) فكانت اشارة الى ان النهي عن الشيء امر بضد وليس هذا منه
 لان الصلاة على المنافقين ليست بضد الصلاة على المؤمنين لا فعلا ولا
 تركا هـ . الطريق الثاني قال المازري : وجه الاستدلال الاخذ بدليل
 الخطاب - اي مفهوم المخالفة - هكذا رماها كامة مجملية وتحققها ان
 الآية نهت عن الصلاة على المنافقين وذكرت وصفا وهو قوله « منهم »
 ثم ذكرت علما للنع وهو « انهم كفروا بالله ورسوله الخ » فان ان متى
 جاءت لمجرد الاهتمام بالخبر لا ارد الانكار اغنت عن الفاء وافادت من
 التعليل والربط ما تفيد الفاء كما صرح به في دلائل الاعجاز واستشهد له
 بقول بشار

بكر اصابي قبل الهجير * ان ذاك النجاح في التكبير

فلما كان النهي عنه صفة وعلامة صرح ان يؤخذ منها مفهوم متمم
 وهو غيرهم ممن لم يكفر بالله ورسوله فيثبت له نقيض حكم صلاتهم وهذا
 لا يثبت الوجوب وانما قال المازري ان الشيخ يرى ان المفهوم يثبت
 الضد لا النقيض. وأقول لو كان مقتضى المفهوم مسالة اصطلاحية لا يمكن لكل
 احد ان يدعي فيها مذهبا من ضد او نقيض ولكنه امر مأخوذ من دلالة عقلية
 مستفادة من موان لغوية لان المفهوم يرجع الى ان تقييد الخبر او الامر
 بقيد يقتضي لا محالة احتراز المخبر او الامر عن خلاف مدلول ذلك القيد فلا
 يشمل الحكم واذا لم يشمل ثبت له نقيضه في ضمن ضد غير معين اما
 تعيين ضد دون غير لا فلا قبل للفهم باثباته وكان هذا مراد المصنف اذ

سؤال مقدر وهو أن علما
 الاسكار صفة ققولي بعد ذلك
 مفهوم الصفة تكرار بغير
 فائدة فاردت ان ابين بالفرق
 المذكور ان الصفة قد تكون
 متممة للعلامة لا علما فهي
 اعم من العلامة فان الزكاة لم
 تجب في السائمة لكونها
 تسوم والا لوجب
 الزكاة في الوحوش وانما
 وجبت لنعمة الملك وهي مع
 السوم اتم منها مع العلف. وفي
 كون الاستثناء من باب
 المفهوم اشكال من جهة ان
 الا وضعت للاخراج فينبغي
 ان يكون الانصاف بالعدم
 في المخرج مدلولاً بالمطابقة
 فلا يكون مفهوما لان المفهوم
 هو من باب دلالة الالتزام
 وجواب هذا السؤال ان الا
 (١) قال في الاساس والعلك
 دعاء بالانتعاش قال الاعشي
 اذا عثرت *
 قالتمس اذن له امن ان يقول لما
 كتبته مصححه

حكم على هذا القول بالوهم والازعم . وعندي ان وجه الاستدلال احد
امرين : اما الاخذ بمفهوم المخالفة مع التزام الحق من انه يثبت للمسكوت
عنه نقيض حكم المنطوق به ولنرجع لننظر في المنطوق به الآن ما هو فترى
ان كلا من النهي والامر له معنى وصيغة واسم وحكم اصطلاحية لجنسه
يقتضيه فاذا اردنا ان نأخذ نقيض احدهما لاجل المفهوم طرحنا اعتبار
الحكم الذي يقتضيه وهو الرابع لان الحكم شيء زائد على اللفظ ونحن
قد قلنا اننا نأخذ نقيض المنطوق به فبقي في الاحتمال ثلاثة وبذلك
يتضح لنا في تحقيق الاستدلال مسلكان : المسلك الاول ان نأخذ المفهوم
باعتبار معنى النهي او باعتبار اسم جنسه وهما يؤلان الى غاية واحدة
فمعنى النهي طاب الترك واسم جنسه نهى فنقيض طلب الترك او النهي
في الصلاة على المنافقين كفرهم هو لا نهى او لا طاب للترك في الصلاة
على المؤمنين لعدم كفرهم وعدم النهي صادق بالاباحة والندب
والوجوب فاذا كان الثلاثة على سواء في الاختلال حملنا على الوجوب
لان شان العبادات الذب والوجوب وتعيين الوجوب للاحتياط . المسلك الثاني
ان نعتبر الصيغة الاصطلاحية فنأخذ في المسكوت عنه نقيضا وصيغة النهي هي
لا تصل واذا كان نقيض كل شيء رفعه فرفع النهي برقع داله وهو لا
الناهيته فتثبت صيغة الامر وهي صل : وبيان هاتين الملازمة ان النهي
والامر صيغتان تعتوران المضارع يدل عليهما الجزم المؤذن بالتحقيق
والقطع فيخرج به المضارع من الخبر الى الانشاء اذا لتحقيق ان الامر هو
المضارع المثبت دخله الجزم فانقلب انشاء والنهي هو المضارع المنفي دخله
الجزم ليصير انشاء بناء على المذهب الكوفي الذي يرى ان الامر مقتطع

وضعت للاخراج من
المنطوق ولا يلزم من ذلك
دخول المستثنى في عدمه
باللفظ بل بدلالة العقل على
ان النقيضين لا ثالث لهما
وحينئذ يتعين من الخروج من
احدهما الدخول في الآخر
امالو فرض لهما ثالث فحينئذ
لا يلزم الدخول في العدم بل
في ذلك الثالث او في العدم
فلا يتعين العدم فحينئذ
انما استفدنا الاتصاف
بالعدم من جهة دلالة
العقل لا من اللفظ فكان
الاتصاف بالعدم مدلولاً
التزاماً لا مطابقة وانما
المدلول مطابقة هو نفس
الخروج من المتقدم اما
الدخول في نقيضه فن جهة
العقل وكذلك نقول في
مفهوم الغاية واما مفهوم
الحصر فقد نقل ابو علي في

من المضارع فاذا اردنا ان نأخذ نقيضا لاحدهما فقيض المثبت هو المنفي والعكس فنقيض لا تصل هنا صل وهو صيغته امر بلا قرينة فتنصرف الى الوجوب ويصاح الامرين قول الشيخ في التقرير «فدل انه مأمور بالصلاة على غيرهم» هذا غاية ما يمكن ان يعتذر به اعتذارا صحيحا او مقبولا في الجملة للطاقة فيها تاحقها بالنسكت التي يعزب سامعها ابطالها .

واما (١) ان يكون وجه الاستدلال بالآية من طريق دلالة الاشارة وذلك ان النهي عن الصلاة على المنافقين لما كان مشيرا الى تحقيرهم لاجل نفاقهم وعنادهم كان مشيرا الى وجوبها على المؤمنين تكريما لهم لا يمانهم وان النهي عن الصلاة على المنافقين مؤذن بوجود صلاة مشروعة على المؤمنين متعينة لديهم من قبل يقصدها النبي صلى الله عليه وسلم عند كل وفاة تقع فلذلك نبه على تركها في وفيات الكافرين ونظير هذا الاستدلال يقع كثيرا للفقهاء مثل استدلالهم على مشروعية الضمان بآية «وأنا به زعيم» وعلى مشروعية الوكالة بقوله تعالى «فابعثوا احداكم بآية من ربكم هذا» والله اعلم ﴿ قوله ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب النخ ﴾ لاشك ان المراد من العلة في تعداد المفاهيم العلة النجوية وهي ما يدل على ان الفعل وقع لاجله مثل لام التعليل وكي والمفعول لاجله وغير ذلك لا العلة التي هي احد اركان القياس وعليه فالفرق بينها وبين الصفة النجوية لا يحتاج الى بيان ولا يرد عليه سؤال كما توهم المص وكون الصفة قد تكون علة كالعكس في نحو ما اسكره حرام من جهة الايماء بتعليق الحكم على المشتق لا يضر لان الكلام على تعداد المفاهيم لا على معان مختلفة او متفقة الا ترى انهم عدوا

المسائل الشيرازيات ان ما في انما للنفي وان النفي في المسكوت به افعلى هذا يكون منطوقا لا مقهوما وهو الذي يقوى في نفسي هذا اذا كان الحصر بانما واما بالنفي قبل الا نحو ما قام الا زيد فظاهر انه ليس مقهوما . واما في تقديم المعمولات او المبتدأ مع الخبر فيترجح انه مفهوم وسياقي له باب ان شاء الله تعالى وفي مفهوم العدد اشكال وتفصيله مبسوط في المحصول

(١) قوله في الحاشية واما معطوف على قوله اما الاخذ بمفهوم المخالفة في صفحة ٦٠

في المفاهيم الاستثناء وانما مع انها سواء وعدوا الحال مع الصفة وهما سواء
في المعنى فلا تغفل * قوله ومفهوم اللقب انما ضعف لعدم رائج التعليل
فيه الخ * اي لان بقية المفاهيم مؤذنة بالتعليل فلا جرم كانت صور انعدامها
مقتضية لانعدام الحكم لان عدم العلة علة لعدم المعلول كما قاله المصنف في
الفرق الحادي والستين وليس اللقب في شيء من ذلك * قوله قال التبريزي
والالقباب كالاعلام الخ * اللقب هو الاسم الجامد الذي لا يؤذن بموصوف
وهو اصطلاح للاصوليين ولم يقل بحجته منهم الا ابن خوزين من ادمن قدماء
المالكية بالعراق والدقاق والصيرفي من الشافعية وبعض الحنابلة ونقل
التفازاني في بعض كتبهم واظن المطول ان الادباء يعتبرون مفهوما في
المقامات الخطائية ومن ذلك محيي تقدم المسند اليه على الخبر الفعلي ان
ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا ونقل المازري في شرح البرهان
عن مالك رحمه الله انه احتج به حيث استدل في المدونة على عدم اجزاء
الاضحية ليلا بقوله تعالى « ويذكروا اسم الله في ايام معدودات » وهو غريب
والاحتجاج غير متعين في اعتبار مفهوم الايام بل يجوز ان يكون من
الاشارة وقد يكون لان مثل هاته العبادة لا تثبت بالقياس فوقف في مورد
النص من باب الاحتجاج باقل ما قيل وهو من طرق الاستدلال
وقد احتج الائمة بنظائر كثيرة من ذلك . منها اقل الصداق وغيرها

ترجمة التبريزي

والتبريزي هو امين الدين مظفر بن اسماعيل بن علي الواراني التبريزي
الشافعي ولد سنة ٥٥٨ وثمان وخمسين وخمسمائة وتوفي في شيراز سنة

انما ضعف لعدم رائج التعليل فيه فان الحقة تشعر
بالتعليل وكذلك الشرط
ونحوه بخلاف اللقب فاجمودة
بعدم التعليل فيه قال التبريزي
والالقباب كالاعلام وجعلها
الاصل والحق بها اسماء
الاجناس وغيره اطاق في
الجميع واعتمد على صورة
التخصيص وانما لا بد لها
من فائدة وسمي فحوى
الخطاب مفهوم الموافقة
وتنبه الخطاب لان المسكوت
وافق المنطوق في حكمه
والمنطوق نبه على حكم
المسكوت. وقولي كانرادف
مفهوم المخالفة ودليل الخطاب
وتنبه صوابه (١) الاقتصار على

(١) قول الشهاب صوابه الخ
ان اراد انه لم يتقدم له ذكر
كيف ما كان فغير مسلم لانه
مر له في المتن صفحة ٥٦ حيث
قال « او المخالفة عند غيره »
وان اراد انما لم يتقدم
له ذكر عند قوله
« دليل الخطاب هو مفهوم
المخالفة » فمسلم ويدل لهذا
الاخير قوله لانه لم يتقدم له
ذكر في مفهوم المخالفة
فان هاته الظرفية اشعرت
بتقدم انبيه في الجملة ولولا
حمل كلام الشهاب على هذا
الوجه لوجب الحكم على
قوله « او المخالفة عند غيره »
بالاسقاط والاستدراك
كتبه مصححه

الاولين وترك تنبيه الخطاب
لانه لم يتقدم لما ذكر في
مفهوم المخاطفة

الفصل العاشر في الحصر
وهو اثبات تقيض حكم
المنطوق للمسكوت عنه
بصيغة انما ونحوها وادواته
اربعة انما نحو انما الماء من
الماء وتقدم البقي قبل الا
نحو لا يقبل الله صلاة الا
بظهور والمبتدأ مع الخبر نحو
قوله عليه الصلاة والسلام
تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم فالتحريم محصور
في التكبير والتحليل محصور
في التسليم وكذلك ذكاة
الجنين ذكاة امه وتقدم
المعمولات نحو قولنا تعالى
اياك نعبد واياك نستعين
وهم بامره يعملون اي لا
نعبد الا اياك وهم لا يعملون
الا بامره وهو منقسم الى
حصر الموصوفات في الصفات
والى حصر الصفات في
الموصوفات نحو قولك
انما زيد عالم انما العالم زيد
وعلى التقديرين فقد يكون
علما في المتعلق نحو ما تقدم
وقد يكون خاصا نحو قوله
تعالى « انما انت منذر » اي
باعتبار من لا يؤمن فان حظه
منه الانذار ليس الا فهو
محصور في الانذار ولا وصف
له غير الانذار باعتبار هذه
الطائفة والا فهذه الصيغة
تقتضي حصره في الانذار

٦٢١ احدى وعشرين وستماية اخذ ببغداد ثم حج ثم استوطن مصر ثم
سافر الى العراق فشيراز له كتاب التنقيح في اختصار المحصول

الفصل العاشر في الحصر

خصه بفصل بعد دخوله في جملة المفاهيم لتنوع طرقه
واختلاف مقتضاه والحصر تخصيص شيء بشيء بطريق معهود ، وقال
صاحب المفتاح : تخصيص الموصوف بوصف دون ثان او بوصف مكان
آخر وتخصيص الوصف بموصوف دون ثان او بموصوف مكان آخر «
والمصنف عرفه برسم ناقص بذكر الحكم الحاصل عنه وادواته .
والحاصل بهذا التخصيص هو الاختصاص والمقصود هو المخصص به
والمقصود عليه هو المخصص . وله طرق ستة انما وما والا والعطف بلا
وتقديم المعمول وتعريف الخبر وضمير الفصل واشتهر عند الناس عددها
اربعة اغترار ا بظاهر كلام المفتاح وقد غفلوا عن سببها لانها ذكر اثنين
وهما تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل في احوال المسند اليه والمسند
ثم ذيل بالطرق الاربعة في فصل خاص قال فيه « ان القصر كما يجري بين
المبتدأ والخبر يجري بين الفعل والفاعل وبين الفاعل والمفعول وبين
المفعولين وبين الحال وصاحبها وبين كل طرفين الخ » ولقد اغرب المصنف
حين عد الرابع المبتدأ والخبر فقال والمبتدأ مع خبره الخ وقال في الشرح
هو على كل تقدير يفيد الحصر وبينه بما يؤل الى اعتباره الحصر فيه مرة بمعنى
الانحصار اللغوي وهو التصادق على حد قولهم حصر الكلي في جزئياته
يعني صدق المبتدأ على الخبر المراد عند النحاة بقرههم المبتدأ عين الخبر : ومرة

بمعنى التخصيص المصطاح عليه فثبت له الحصر بالمعنى الاول على كل تقدير وهو الذي ترجمه بقوله « يقع الحصر في الخبر دون تقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف » يريد لان ثبوت النقيض والضد منتف عتلا من نفس الاخبار بالمضاد والنقيض دون ثبوت الخلاف الذي لا ينفيه الا الحصر ثم ركب في تعليقه كلاما اقتضيه من كلام الغزالي ونزله في غير المراد منه فجاء ضغثا على ابالة واثبت له الحصر بالمعنى الاصطلاحي عند تعريف الخبر خاصته وهو الذي شرحه بقوله « واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر » ففرض كلام الغزالي وركبه على كلام الجمهور في باب الحصر ونعم ما فرضه الغزالي في نحو الاعمال بالنيات فقرر لا بما يقتضى ثبوت الحصر الاصطلاحي في نحو زيد اخوك وزيد صديقي وغلالم زيد الذي كان معي بالامس . وهو غير مستقيم وبيان ذلك : ان الامثلة التي اثبت لها الغزالي الحصر قد عرض لها الحصر بواسطة القرائن فاراد الغزالي التفرقة بينها وبين نظائرها مما لم يعرض له عارض الحصر فقال « قوله الاعمال بالنيات والشفعة فيما لم ينقسم وتحريمها التكبير والعالم زيد يلتحق بنحو انما وان كان دونها في القولا فنحن ندرك التفرقة بين قولك زيد صديقي وقوله صديقي زيد وذلك لان الخبر يجب ان يكون اعم او مساويا للمبتدا لا اخص فاذا قلت زيد صديقي جاز كون الصديق اعم من زيد بخلاف صديقي زيد فلو كان له صديق آخر غير زيد كان المبتدا وهو صديقي اعم من الخبر وهو زيد وذلك ممتنع اهـ . فقد رايت ان الغزالي ساقه قرينة على ثبوت الحصر الاصطلاحي اذا كان المبتدا في الاصل اعم من الخبر لانه بعد الاخبار قل

فلا يوصف بالشارة ولا بالعام ولا بالشجاعة ولا بصفة أخرى ومن هذا الباب قوام زيد صديقي وصديقي زيد فالاول يقتضي حصر زيد في صداقتك فلا يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره والثاني يقتضي حصر صداقتك فيه وهو غير محصور في صداقتك بل يجوز ان يصادق غيرك على عكس الاول قد تقدم ان الذي يلزم ثبوته في هذه المواطن كلها من المفهومات انما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف . وقولي بصيغة انما ونحوها لا يحسن في الحدود لان نحوها ليس هو معناها في اللفظ والا لكان هو ابانها بعينها بل معناه ونحوها مما يفيد الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيد فيصير هذا تعريفا بالمجهول (١) حسن ذلك اني فسرت ذلك بثلاثة اجزاء اية بعدها فذهب الاجمال . وقولي تقديم النفي قبل الا اعم جميع انواع النفي نحو ما قام الا زيد ولم يعم الا زيد ولن يقوم الا زيد ولما يعم الا زيد كيفما تقلب النفي . وقولي « المبتدا مع الخبر » تارة يكون الخبر معرفة باللام او الاضافة وتارة يكون نكرة وعلى (١) الموقع في مثل هذا الاكن لا ابل كنهه مصححه

عموم المبتدأ فساوى الخبر وطبقه والمصنف اخذ يبرهن به على لزوم الحصر
 بالمعنى الاعم للمبتدأ مع الخبر حيثما وقع فقال «فهذا برهان على ثبوت الحصر
 مطلقا كيف كان المبتدأ والخبر» ثم رجع يفصل بين مواقع الحصر اللغوي
 من ذلك ومواقع الحصر الاصطلاحي فقال «غير انه اذا كان الخبر نكرة
 الى قوله فهو تخصيص لعموم الحصر» وبعد ما تبين مراد المصنف من صنيعة
 هنا ومنشأ تقريره المأخوذ من تغيير كلام الغزالي فلا بد من العطف الى
 تحقيق هذا المبحث الذي طالما خاضت فيه اعلام من ائمة البلاغة والاصول
 فلم يأتوا على او اخره ، ولم يجمعوا مشتت امثله باو اصره ، فاعلموا ان اصل
 الفائدة من الاخبار هو افادتها ان ذاتا معاومة للتكلم والمخاطب اتصفت بوصف
 عام اي انها كانت من جملة من يصاح لان يصدق عليه ذلك الوصف
 ولذلك كان الاصل في المبتدأ التعريف وفي الخبر التنكير نحو زيد قائم
 وزيد حيوان لان المبتدأ دال على ذات جزئية والخبر دال على جنس كلي
 والمستفاد من الاخبار هو ان الذات الجزئية صارت من جملة افراد ذلك
 الكلي باعتبار من الاعتبار وقد يصير الجنس معرفة ايضا ويخبر عنه
 بجنس وذلك عند تعيين الجنس المراد الاخبار عنه حتى ينزل منزلة الذات
 نحو الانسان حيوان اي هذا الجنس من جملة افراد الحيوان فاذا قصد
 الاخبار بان ذاتا اتحدت بالجنس حتى صارت عينه جيء بالمبتدأ ذاتا
 وبالخبر جنسا معرفا لان تعريف الجنس حينئذ اشارة الى زوال عموم
 وكليته حتى حضر في الذهن متميزا عن غيره من الاجناس نحو زيد
 الصديق فوز انه وزان قولك زيد عمرو اي هو عينه وطبقه . واذا اريد
 ان جنسا انحصر في ذات فلم يكن له افراد غيرها حقيقة او ادعاء جيء

كل تقدير يفيد الحصر لكن
 يختلف الحصر وانما قلنا
 ان الحصر ثابت مطلقا لان
 المبتدأ يجوز ان يكون
 اخص او مساويا ويمتنع
 عليه ان يكون اعم لغة وعقلا
 فلا يجوز ان تقول الحيوان
 انسان ولا الزوج عشرة قبل
 الانسان حيوان والعشرة
 زوج وحينئذ يصدق وقبل
 ذلك فهو كاذب والعرب
 لم تضم الا للصدق دون
 الكذب والمساوي يجب ان
 يكون محصورا في مساويه
 والاخص محصورا في اعمه

بالجنس مبتدأ معرفاً للإشارة إلى أنه قصد لا من حيث شموله وكليته بل من حيث أنه صبرة معروفة ممتازة عن غيرها من الصبر نحو الإله الله في الحصر الحقيقي ونحو الصديق زيد في الحصر الادعائي وهذا يفيد أن الحصر بالزوم إلا أن التعريف معهما مطرد وغير محتاج للقرينة. هذا إذا أريد تعريف الجنس أما أن أريد تعريف العهد فالحصر أظهر. أما الإضافة فلا تفيد أكثر من نسبة المضاف للمضاف إليه غير أن المتكلم قد يتعلق غرضه بأن يفيد الحصر مع ذلك فيقدم الخبر على المبتدأ للدلالة على ذلك فتكون الإضافة حينئذ كتعريف الجنس وهو معنى قولهم الإضافة تأتي بما تأتي له اللام نحو صديقي زيد لأن وضع جنس الصديق المضاف اليك للتحدث عنه دليل على أنك تريد حصراً في فرد وإلا للزم عليه كون المبتدأ أعم من الخبر كما تقدم في كلام الغزالي فتعين أنها لتعريف الجنس لقصد حصر الجنس في فرد مثل الصديق زيد وبهذا. يظهر الفرق بين قولك صديقي زيد وبين نحو صديق زيد الذي هو مساو لقولك زيد صديق لأن صديق متعين للخبرية قدم أم أخر لأنه نكرة فلا يصح الابتداء به أي التحدث عنه إذ لا تتوجه النفوس للجهول ولو كان المخاطب يعرفه لعرف له بطريق من طرق التعريف فابقوا على تنكيره دليل على أن المراد كونه محكوماً به تقدم أم تأخر. هذا غاية ما لاح في تحقيقه وبه تنحل عقد عرضت في بحث تعريف المسند من المطلق وتنحل عقدة المصنف هنا ويبطل تفصيله في بعض الصور وهي صورة تعريف المبتدأ بالام الجنس مع تنكير الخبر نحو الكرم في العرب فإنه يفيد قصر المبتدأ على الخبر وتفصيل المصنف يقتضي أنه لا يفيد إلا الحصر اللغوي ويتبين أن التأثير في هذا الباب كله

والألم يمكن إخص ولا مساوية فهذا برهان على ثبوت الحصر مطلقاً كيف كان المبتدأ وخبره غير أنه إذا كان الخبر نكرة يقع الحصر في الخبر دون تقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف فإذا قلت زيد قائم

انبت له مطلق القيام به في موجبة جزئية مطلقة ونقيض الموجبة الجزئية السالبة الدائمة الكلية ولا شك
ن هذا النقيض كاذب اذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المفروضة صدقها لكنها صادقة وكذلك
ما يضاد مطلق القيام يجب ﴿ ٦٧ ﴾ نفيه بل كل ما هو شرطي ثبوت مطلق القيام يجب ثبوته وكل ما

هو مانع من مطلق القيام
يجب نفيه لضرورة صدقه
نعم يجوز ثبوت ما هو
خلاف القيام مثل نحو كونه
قريباً او شجاعاً او سخياً
فاضلاً فان هذه الامور كلها
يمكن ثبوتها مع قولنا قائم
وهي امور تخالف مطلق
القيام ولا تضاده ولا تناقضه
فهذا تحرير الحصر مع
التكبير . واما مع التعريف
فيجب سلب الخلاف ايضاً
فلا يوصف بغير ذلك الخبر
فتقتضي الصفة انما ليس
موصوفاً الا بتلك الصفة
خاصة فان كان في الواقع له
صفة غيرها فهو تخصيص
لعموم الحصر فقوله عليه
الصلاة والسلام « تحايلها
التسليم » يقتضي ان المصلي
لا يخرج من حرمة
الصلاة الى حلالها الا بالتسليم
دون جميع الصفات
من الاضداد والنقائص
والخلافات فان الكل ساقط
عن الاعتبار الا التسليم .
وكذلك قوله عليه الصلاة
والسلام « تحريمها التكبير »
يقتضي انما لا يدخل في
حرمتها الا بالتكبير دون
جميع الامور المتوهمة به واما
قوله عليه الصلاة والسلام
« ذكاة الجنين ذكاة امه » فروي
برفع ذكاة الثمانية وبصحبها

تعريف الجنس فان كان ذلك التعريف في المبتدأ افاد قصراً على الخبر
طلقاً وان كان في الخبر افاد قصراً على المبتدأ ولا يكون المبتدأ حينئذ الا
برفة لانه انما يفيد القصر بواسطة قياس المساواة وهو ان اتحاد الجنس
لخبر يقتضي اتحاد جميع الافراد اذ لو شذ منها فرد لفارق الجنس الخبر
بفوق ادعي اتحاداً . وترك المصنف العطف بلا ولكن وبلا لا تضاح امره
قوله في موجبة جزئية الخ ﴿ بل هي شخصية تشخص موضوعها وليس
بعض الشخصية السالبة الكلية اذ لا يلزم من صدق غير زيد ليس بقائم
كذب زيد قائم بل نقيضها الشخصية السالبة وهي زيد ليس بقائم
قوله واما قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين . . . فروي برفع ذكاة
صحبها الخ ﴿ الرفع ارجح لعدم التقدير ولان الاوصاف يدوم اطلاق
قارن الموت منها فيستمر حينئذ الوصف كما تقول فلان الشجاع او
شديد ولو عمر لكان فالجنين يسمى جنيناً ما دام بالبطن فاذا خرج فهو
جل فما صح اطلاق الجنين عليه بعد خروجه الا لانه خرج ميتاً فلازمه
م الجنين ويتعين حينئذ ان يكون المعنى ان ذكاته هي ذكاة امه ولا
نمى حمله على المجاز على حد وآتوا اليتامى اذ لا نكتة هنا . واما حمله
على التشبيه البليغ وهو المنقول عن الحنفية في غير هذا الكتاب فمع
نه تاويله هو يقتضي كونه قد خرج حياً فحينئذ لا يسمى جنيناً ولا
لاف في وجوب ذكاته حينئذ وان خرج ميتاً فذكاته عبث الا ان
مير الحديث كناية عن تحريم اكله وهذا لم يقله احد والمنقول عن
امام ابي حنيفة رحمه الله انه منع اكله لعموم حرمة عليكم الميتة وتناول

وتسلك الملكية والشفافية
الصلابة والسلام حصر ذكاة
الجنين في ذكاة امه فيكون
داخلا فيها ومندرجا فيؤكل
بذكاة امه التي فيها ذكاته
ولا يفتقر الى ذكاة اخرى
واحنيج الحنفية برواية
النصب على انه يستعمل بذكاة
نفسه واذا لم يذك لم يؤكل
لان النصب يقتضي ان
يكون التقدير ذكاة الجنين
ان يذك ذكاة مثل ذكاة امه
ثم حذف المصدر وصفته
اثنى هي مثل واقيم المضاف
اليه مقامها فاعرب باعرابها
فنصب لانها قاعدة حذف
المضاف والجواب عن تسكتهم
برواية النصب ان قول ليس
التقدير كما ذكرتموه بل
التقدير ذكاة الجنين داخلته
في ذكاة امه ثم حذف الخبر
الذي هو داخلته وخرف
الخبر من ذكاة امه وهذا اولي
لوجهين: الاول انه اقل حذفاً
والثاني انه يؤدي الى الجمع
بين الرويتين وهو اولي من
اطراح احدهما. واما تقديم
المعمولات فيكونه مفيداً
للمحصر قاله الزحشري وغيره
* وخالفه جماعة في ذلك
ومن المثل المقوية لقول
الزحشري قول العرب «ايك
اعني واسمعي يا جارة» فانه
يقتضي انه لا يعني غيره وعن
الاصمعي انه مر بمريض احياء
العرب فشتت رفيقه امرأة وامر تعين الشتم لهما دون الاصمعي ثم التفت اليه رفيقه فقالت لهما اياك اعني فقال للاصمعي
انظر كيف حشرت الشتم في . وزاد الامام فخر الدين في كتاب الاعجاز له الامر التعريف في الخبر وقال هي تقتضي

الحديث ولذلك خالفه ابو يوسف فوافق الجمهور وهو مقيد عند الجميع
بتمام خالفه ونبات شعرا . اما رواية النصب فقد ذكرها ابن العربي في
القبس على الموطا قائلًا وقد طال النزاع في الرفع والنصب والامر فيهما
قريب . وذكرها الزيلعي في شرح الكنز وحملا على ما ذكره المصنف وفيه
بعد معنى واعرابا **قوله** وخالفه جماعة النخ **منهم** ابن الحاجب وابو
حيان وخلاف ابن الحاجب ذكره في شرحه للفصل ووجهه بما رده
التفتازاني وغيره **قوله** قول العرب اياك اعني واسمعي يا جارة النخ **هو**
مثل اول من قاله سهل بن مالك الفزاري وكان خرج الى النعمان فمر
ببعض احياء طي ونزل بسيدهم فلم يجداه ووجد اختهم فلما رأى جمالها
جالس يوما بفناء خبائها وانشد

يا أخت خير البدو والحضارة * كيف ترين في فتي فزارة

اصبح يهوى حرة معطارة * اياك اعني فاسمعي يا جارة

ثم كان من امره ان تزوجها فصار قوله يضرب مثلاً لمن يتكلم
بكلام ويريد به تعريضا ونحوه ومن مورد المثل يظهر ان المراد من
تقديم المفعول حصر العناية فيها كي لا تظن انه ينشد شعرا يذكرك به الفه
ورواية البيت بالفاء في فاسمعي والموجود في النسخ هنا بالواو . وقد كان
هذا الرفيق للاصمعي من اهل الذوق فلذلك احتج الاصمعي ببيان

ترجمة الاصمعي

والاصمعي هو امام اللغة عبد الملك الاصمعي نسبة الى اصمغ بفتح الهمزة والميم
احد اجداد من قيس عيلان ويقال الباهلي لان اسم احدي جداته باهلة لا انه من

العرب فشتت رفيقه امرأة وامر تعين الشتم لهما دون الاصمعي ثم التفت اليه رفيقه فقالت لهما اياك اعني فقال للاصمعي
انظر كيف حشرت الشتم في . وزاد الامام فخر الدين في كتاب الاعجاز له الامر التعريف في الخبر وقال هي تقتضي

حصر الخبر في المبتدأ عكس الحصور كما في المبتدآت فان الاول يكون محصورا في الثاني فاذا قلنا ابو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك قولك زيد المتحدث في هذه القضية اي لا يتحدث فيها غيره وهو كثير وذكرت حصر الصفة في الموصوف وعكسه * وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة نحو النزاهة في القناعة والدين الورع والتقدير العيش والبشر حسن الخلق وهو كثير * ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات قوله عليه الصلاة والسلام انما انا بشر وانكم تحتصمون الي الحديث حصر نفسه عليه الصلاة والسلام الكريمة في البشرية دون غيرها باعتبار الاطلاع على بواطن الحصور فلا صفة له عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا المقام الا البشرية الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لمدخل لها في الاطلاع على بواطن الحصور بل كما قال عليه ﴿ ٦٩ ﴾ الصلاة والسلام فاقضي له على نحو ما سمع وقل اقضي بالظاهر والله يتولى السرائر ومن ذلك قوله تعالى « انما الحياة الدنيا لعب ولهو » حصرها في اللعاب مع انها مزرعة الآخرة وفيها تحصل الولايات والصدقيات وتكتسب المراتب العلية والدرجات الرقيقة وكل خير مكتسب في الآخرة فهو من هذه الدار وهذه خيرات حسان وفضائل عليمة للدنيا فكيف تحصر في اللعب وانما ذلك باعتبار من آثرها فانها في حقة لعب صرف وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئا فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات وهو كثير في القرآن الكريم وقد ذكرت منه جملا كثيرة في كتاب

قبيلة باهلة ولد بالبصرة سنة ١٢٢٠ ثنتين وعشرين ومائة وتوفي بها وقيل بمرو سنة ٢١٦ على الصحيح . أخذ عن حماد الراوية وأخذ عنه ابو عبيدة والرياشي وقدم بغداد فقال عند الرشيد مكانة وكان اعلم الناس باخبار العرب وشعرهم ﴿ ٧٠ ﴾ قوله وبقي علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة الخ ﴿ ٧١ ﴾ لم يذكر الآية البلاغة وهو يرجع الى القسمين الاولين لان اسماء الاحداث يصح فيها الامران بالاعتبار فالنزاهة موصوف اعتباري مقصور على الاتصاف بنفي القناعة كما قل صاحب المفتاح في قوله تعالى « ان حسابهم الا على ربي » فلا حاجة الى ما زاد الا المصنف ﴿ ٧٢ ﴾ قوله ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات الخ ﴿ ٧٣ ﴾ اي القصر الاضافي

الاستثناء في احكام الاستثناء . وصديقي زيد يجوز ان يصادق غيري لان الاول ابدا محصور في الثاني والثاني يجوز ان يكون اعم فلا ينحصر في الاول فلذلك يجوز ان يصادق زيد غيري لاني حصرت صداقتي فيه ولم احصره في صداقتي وكذلك قوله تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » يقتضي حصر خشية الله تعالى في العلماء فلا يجوز ان يخشاه تعالى غيرهم ويجوز ان يخشواهم غيره تعالى بالنظر الى دلالة هذا اللفظ ولو عكس فقل انما يخشى العلماء الله بتقديم (فاعل انعكس الحال فلا يخشون غيره ويجوز ان يخشاه غيرهم بالنظر الى دلالة اللفظ) فائدة (باب الحصر ينقسم الى حصر اثنائي في الاول في تقديم المعمولات فالعبادة والاستعانة والعمل محصورات في تلك الآيات فيما تقدم عليها وكذلك لام التعريف فيما حكيت عن الامام فخر الدين والى حصر الاول في الثاني فيما عدا ذلك

(الفصل الحادي عشر . خمس خفائق لا تتعلق الا بالمستقبل من الزمان وبالمعدوم وهي الامر والنهي والدعاء والشرط وجزاءه) صوابه ان يقول بالمعدوم والمستقبل فقولنا بالمعدوم احتراز من الحال وقولنا

بالمستقبل احتراز من الماضي ولو قلت بالمستقبل لا جزأ الحزن المصريح بالمعدوم أحسن لأنه انص على اعتبار المعدوم في ذلك والحقت بعد وضع هذا الكتاب بهذه الخمسة خمسة أخرى فصارت عشرة وهي الوعد والوعيد والترجي والتعني والاباحة . ووجه اختصاصها بالمستقبل أن الأمر والنهي والدعاء والترجي والتعني طلب وطلب الماضي متعذر والحال موجود وطلب تحصيل الحاصل محال فتعين المستقبل . والشرط وجزأؤه ربط أمر وتوقيف دخوله في الوجود على دخول أمر آخر والتوقيف في الوجود إنما يكون في المستقبل فإذا قال إن دخلت الدار فانت طالق لا يمكن أن يكون المعلق عليه دخله مضت ولا المشروط طلقة مضت بل مستقبلة . وأما الوعد والوعيد فانهما زجر عن مستقبل أوحث على مستقبل بما تتوقعه النفس من خير في الوعد وشر في الوعيد والتوقع لا يكون إلا في المستقبل والاباحة تحييز بين الفعل وترك والتخيير إنما يكون في معدوم مستقبل لأن الماضي والحاضر تعين فتعين تعاقب العشرة بالمستقبل وينبغي عليها فوائد كثيرة نهت على بعضها في شرح المحصول

(الفصل الثاني عشر . حكم العقل بأمر على أمر ما جازم وأما غير جازم ٧٠) والاحتمالات أمان مستوية فهو الشك وبعضها

الفصل الثاني عشر في التصديق

أعلى أقسامه العلم وهو الجزم المطابق للواقع عن دليل فمن الجزم يخرج الظن والشك والوهم والجهل ومن المطابق للواقع يخرج الجهل المركب ومن الدليل يخرج التقليد الصحيح لأنه لا يفيد يقيناً قوله جمع المتنبي ثلاث جهالات الخ جهلان بسيطان وواحد مركب وهو قوله « يجهل جهله »

ترجمة المتنبي

والمتنبي هو أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي الكوفي المولود سنة ٣٠٣ ثلاث وثلاثمائة بالكوفة المتوفى قتيلاً في موضع يقال له الصافية من الجانب الغربي من سواد بغداد سنة ٣٥٤ أربع وخمسين وثلاثمائة وهو جعفي من مذحج . وأما الذين يقولون الكندي فنسبته

راجع والراجع هو الظن والمرجوح وهو الجازم أما غير مطابق وهو الجهل المركب أو مطابق وهو ما لا غير موجب وهو التقليد أو ماوجب وهو ما عقل وحده فإن استغنى عن الكسب فهو البدهي والافوي النظري أو حس وحده وهو المحسوسات الخمس أو مركب منهما وهو المتواترات والتجربيات والحدسيات والوجدانيات أشبه بالمحسوسات فتندرج معها في الحكم الشك اسم للاحتمالين فكثر مستوية فساده مركب ومسمى الظن والوهم بسيط لأن الظن اسم للاحتمال الراجع والوهم للاحتمال المرجوح والجهل المركب سمي بذلك لتركبه من جهلين فإنه يجهل

ويجهل أنه يجهل كارباب البدع والاهواء فانهم يجهلون الحق في نفس الأمر وإذا قيل لهم اتم عالمون أو جاهلون قالوا عالمون فقد جهلوا جهلهم فاجتمع لهم جهلان فيه فسمي جهلاً مركباً . وقد جمع المتنبي ثلاث جهالات في بيت حيث قال : ومن جاهل بي وهو يجهل جهله * ويجهل علمي أنه بي جاهل . وكذلك كل من اعتقد في رجل أنه صالح وهو طالح أو طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئاً على خلاف ما هو عليه والجهل المركب يقابله الجهل البسيط وهو أن يجهل ويدلم أنه يجهل كما إذا قيل له أنت تعلم عدد شعر رأسك أو تجهله يقول أجهله فإذا قيل له فانت تعلم أنك جاهل

بذلك فيقول نعم وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله فقد يدخل الجهل المركب في التصورات فان من تصور الحقائق على خلاف ما هي عليه فهو جاهل جهلا مركبا كمن يتصور الانسان انه الحيوان فقط واذ اطبق الحكم بغير موجب فهو تقليد كما يعتقد عوام المسلمين قواعد عقائدهم عن ائمتهم فاذا سئلوا عن ادلة تلك القواعد لا يعلمون ادلتها فالتقليد هو اخذ القول من قائله من غير مستند وقد يكون مطابقا كما تقدم وغير مطابق كتقليد عوام الكفار واهل الضلال لرؤسائهم واحبارهم والعقلي المستغنى عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين فان تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف في الجزم باستناد احدهما الى الآخر فهنا بدويي من التصديقات والبدويي من التصورات هو هو الغنى عن الحدود والاكساب ﴿٧١﴾ بها كاحوال النفس من جوعها وعطشها والمها ولذتها وغير ذلك فان هذه الحقائق ضرورية

للشعر ولا يحتاج في معرفتها لتعلم ولا كسب يجد بخلاف تصور معنى الحكم الشرعي والحقائق الحقة فيحتاج فيها للحدود والرسوم الضابطة لها وكذلك ما احتاج من التصديقات للكسب بالادلة والبراعين فهو كسبي نحو حدوث العالم وكون الواحد عشر سدس الستين وجميع المطالب المحتاجة للفكر والعلوم الحسية هي العلوم المستفادة عن الحواس الخمس وهي كلها في الراس فاربعية خاصة به وواحد يتعداه الى غيره وهو اللس والمختصة السمع والبصر والذوق والشم (قائدة) قال بعض اللغويين قولهم محسوسات لحن فان الفعل

الى محلة كندة جهة بالكوفة لا الى قبيلة كندة . نشأ بالشام وكان اماما في اللغة والادب حتى عد فيمن يحتاج في العربية بكلامها من المولدين . أخذ عنه ابو علي الفارسي وابن جني وهو من اشعر شعراء الاسلام . وشعره مملوء حكمة ومعاني عالية ولو لا انه شوهم بكثرة المديح لكان ديوانه اول دواوين شعراء العربية . ولو ان احدا عمد الى ديوانه فقطعه نصفين لخرج نصفه الاعلى حكمة وشعرا بديعا . ونصفه الاسفل شجاذة . وسبب قتله انه تعرض له فاتك بن ابي الجهل الاسدي في عدة من اصحابه فقاتلوه في عدة من اصحابه حتى قتل والظاهر انه مغرم به من اعدائه وحسادا اللذين ﴿٧٢﴾ قوله فائدة قال بعض اللغويين محسوسات لحن الخ يقع مثل هذا كثيرا في كلام العرب قصد التخفيف وقد جاء في صحيح البخاري في باب فضل من شهد بدرا من كتاب المغازي خرج عشرة من المسلمين فيهم عاصم بن ثابت فلما بلغوا الهدية نفر لهم حي من لحيان فلما حس بهم عاصم الخ ونظيره قولهم امامول والعلت قال في القاموس واعله الله فهو معل

الماخوذ من الحواس راعي تقول احس زيد بكذا قول الله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر . واما حس الثلاثي فله ثلاثة معان اخر تقول العرب حسه اذا قتله . وحسه اذا مسحه . ومنه حس الفرس . وحسه اذا القى عليه الحجارة المحممة لينضج فهذه الثلاثة يقال المفعول فيها محسوس . واما من الحواس فحس مثل مكرم ومعطى وجميع الافعال الرباعية فيكون جميعا محسات بضم الميم لا محسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب ووقعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كابي علي وغيره وكانهم لحوا بها نحو معلومات لاشتراك الجميع في الادراك

(فائدة) قال بعض الفضلاء هذا معنى قول العرب ضربت اخماسي في اسداسي اي فكرت بجواسي الخمس في جهاني الست لان الجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمتو بسرة ولقد احسن ﴿ ٧٢ ﴾ الحريري واوجز حيث جمعها في بيت

من الشعر في المذحة حيث قال
ثم الجهات الست فوق وورا
« ويمنة وعكسها بلا مرا
فاخذ كل جهة وترك ضدها
ليتنبه السامع له وبقي معه
بقية في البيت لا يحتاجها
فحشاها بقوله بلا مرا وقيل
ليس من هذا بل من اظهارة
الابل والاخماس والاسداس
ترجع الى ايام وردها الماء
بخمسة اوسدس فاذا وقعت
المغالطة من الراعي ضرب
الخمس في السدس واخرها
عن شربها ووجه تركب
المستند في المتواترات من
الحس والعقل انه لا بد من
سماع اخبار جماعة عن الامر
المتواتر فهذا حظ السمع ثم
ان قال العقل هؤلاء يستحيل
تواطؤهم على الكذب
حصل العلم فهذا حظ
العقل وان لم يقل ذلك لم
يحصل العلم وكذلك
التجربات وتسمى المجربات
ايضا لمحوكون الليمون
حامضا والصبر مرا والتمر
حلوا ونحو ذلك فان اول

ولا تقل معلول والمتكاهون يقولونها ولست منه على تاج ﴿ قوله ضربت
اخماسي في اسداسي الخ ﴾ لم تقل العرب ذلك وانما قالت العرب في امثالها
« ضرب اخماسا لا سداس » يضرب لمن يظهر امرا ليتوصل منه الى ما وراءه
كمن يماطل في وعدة يوما يوما او من يداوم عملا ليصل الى زلفى ونحوها
او مخادعة . واصله انهم يسقون ابلهم بعد خمس ليال او خمسة ايام ثم يسقونها
بعد ستة وهكذا حتى تعتاد الظماء فهو يظهر لها انما يسقيها بعد خمس
وانشد الميمني في مجمع الامال عن ثعلب :

الله يعلم لولا اني فرق * من الامير لعاتب ابن نبراس

في موعد قاله لي غير مكترث * غدا غدا ضرب اخماس لا سداس

وارادة الجهات منه لا تصح لان الاخماس والاسداس جمع والحواس
والجهات خمس وست لا جملة اخماس واسداس على ان بعض الحواس لا يصح
استعماله في بعض الجهات كالذوق واللبس فالاصح هو ما حكا المصنف بقليل
﴿ قوله ووجه تركب المستند في المتواترات من الحس والعقل الى الخ ﴾
المتواتر خبر جمع يمتنع تطاؤهم على الكذب عن محسوس ولا يتقيد بعدد
وانما حصول العلم عقبه هو دليل استكمال شروطه فالجزم فيه يحصل تدريجا

مرة يباشر الحس ذلك النوع يجوز العقل ان يكون ذلك الفرع من ذلك النوع اصابه عارض اوجب له ذلك
كما توجد الماراة في بعض افراد الفقوس والخيار والنوع في نفسه ليس كذلك فاذا تكرار ذلك على الحس
والعقل قال العقل عند حد من الكثرة في التكرار كل ليمونة حامضة وكل تمر حلو فهذه المقدمة هي نصيب
العقل لا بد منها واعندها يحصل العلم . وكذلك الحدسيات كنقد الفضة ونضج الفاكهة فان البصر يدرك اول مرة
الدرهم الرديء فلا يعرفه فيقال له انه رديء فيثابته ويشكر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل
قرائن لا يمكن التعبير عنها فيقول لاجلها كل منا كان كذا فهو درهم رديء . فهذه المقدمة هي نصيب العقل
وعندها يحصل العلم واشتركت المتواترات والحدسيات والمجربات في ان اول مرة ربما حصل

الشك وعند التكرار الظن وبمد ذلك قد يحصل العلم وقد لا يحصل وانما تحتاج للحس والعقل غير ان الفرق بينهما ان المتواترات تختص بالاخبار . والحدسيات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات والمجربات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات فاذا قال لك احد ان معي مسكا هل هو عطر ام لا قلت هو عطر او معي ليمونة هل هي حامضة ام لا قلت هي حامضة او معي حنضلة هل هي مرة ام لا قلت مرة من غير احتياجك الى نظر في ذلك الفرد . اما لو قال لك معي درهم هل هو جيد ام لا قلت حتى انظر اليه . او معي زمانة هل هي نضجة ام لا قلت حتى انظر اليها . او عندي رجل هل هو شجاع او جبان قلت حتى انظر اليه . فهذا هو الفرق بينهما » (سؤال) يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك بل هو عقلي فان الحس اذا شاهد الصنعة قال العقل لها صانع فقد اجتمع الحس والعقل ولو فقد احدهما لم يحصل العلم (جوابه) ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية والفرق بينه ﴿ ٧٣ ﴾ وبين المجربات والحدسيات من وجوه الاول ان هذا عقلي وتلك عادية . وثانيها هذا يكفي فيه

كما توصل الخطوات الى الغاية وسياقي تحقيقه في موضعه ﴿ ٧٤ ﴾ قوله سؤال يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب الخ ﴿ ٧٥ ﴾ وجه الزوم انه استدلال عقلي مستند الى الحس كما علله بقوله فان الحس الخ . والجواب ان المحسوس في المجربات هو الذي يشتمل العقل فالمقدمات فيها عين النتيجة فالذي تثبته بعد التجربة هو حرارة النار وهي عين المحسوس بخلاف النظر فان المثبت به غير المحسوس فالمحسوس هو تغيير العالم والمثبت به هو وجود الصانع فهو محتاج الى حد وسط بخلاف التجربة ولعل هذا هو مراد المصنف من قوله « ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية » واما الفرق الثلاثة فالاول مصادرة وثانيها ممنوع اذ قد يكون العقلي محتاجا للتكرار للنظر وثالثها لا طائل تحته اذ ليس الدليل العقلي المستند الى الحس بخاص بهذا المثال بل يكون في الامور الممكنة كالاستدلال بالاثار على حياة الماثر فيطلب حينئذ الفرق فتدبر ﴿ ٧٦ ﴾ قوله فائدة اختلاف العلماء هل الحواس الخ ﴿ ٧٧ ﴾ الصواب الثاني اذ لو كان

مطلق المشاهدة وتلك لا بد فيها من التكرار . وثالثها ان هذا يكون في مادة الوجوب وتلك في مادة الامكان . واما كانت الوجدانيات اشبه بالحسيات لان الحس لا يدرك الاجزئيا فلا يسمع كل صوت ولا يمكن ان يذوق كل طعم ولا لمس كل ليونة او حرارة بل فردا خاصا من ذلك النوع فمدركات الحس أبدا جزئية والعقل هو المدرك للامور الكلية فهو الذي يقول : كل مسك عطر . وكل ليمونة حامضة فمدركات العقول كلييات ومدركات الحواس جزئيات والوجدانيات امور جزئية

فانه لا يقوم بالانسان كل جوع ولا كل عطش بل فرد من ذلك فهي جزئية وليست حسية لان من فقد حواسه كلها وجد ألمه . وليست عقلية لانها جزئية فلذلك الحقها العلماء بالحسيات دون العقلية وهي قبيل قائم بذاته غيرهما » (فائدة) اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالحجاب مع الملك او كالطاقات فتقل كالحجاب والحواس تدرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا . وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقييل من المدركات لا توجد الا هناك ويدل على الاول ان البهائم لا عقل لها وهي تدرك بحواسها فدل ذلك على ان الحواس مستقلة بالادراك دون النفس . ويدل على المذهب الثاني ان الانسان

اذا نام وفتحت عيناه لا يدرك شيئا مع وجود العين بحملتها السبع طبقات وثلاث رطوبات والعصب الاجوف والروح الباصرة ولا يزال كذلك غير مدرك حتى يستيقظ فياتي شيئا للبصر وجميع الحواس وحينئذ يحصل الادراك فذل على ان الحواس طاقات للنفس (الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامها . الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالقديم احتراز من نصوص ادلة الاحكام فانها خطاب الله تعالى وليست حكما والا اتحاد الدليل والمدلول وهي محدثة والمكلفين ﴿ ٧٤ ﴾ احتراز من المتعلق بالجماد وغيرها

والاقتضاء احتراز عن الخبر وقولنا او التخيير ليندرج المباح ﴿ انني اتبعت في هذا الحد الامام فخر الدين رحمه الله تعالى ﴾ مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة انما يكون لغة بين اثنين وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب وانما يكون ذلك في الحادث . والصحيح ان يقال كلام الله القديم فالكلام لفظ مشترك بين القديم والاساني الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة اقوال . وقولي القديم ليخرج الحادث اي الالفاظ التي هي ادلة الحكم فانها كلام الله تعالى وهو متعلق بافعال المكلفين نحو قوله تعالى « اقيموا الصلاة » فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول . وقولي المكلفين احتراز عن المتعلق بالجماد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه كلام متعلق بالجبال وهي جماد ونحو هذا فاذا قلنا المتعلق بافعال المكلفين

للحس ادراك بدون العقل لادرك ما يعرض له عند الانغماء وحفظه للعقل وقت الافاقته وهو باطل

﴿ الفصل الثالث عشر في الحكم ﴾

﴿ قوله مع اني غيرت بالزيادة لقولي القديم الخ ﴾ الشهاب رحمه الله يمت بالزيادة ثم يستدرك ببقاء الحد فاسدا لذكر الخطاب الذي لا يناسب وصف القديم وكلا الامرين غير متجه . فاما زيادة لفظ القديم فلا فائدة فيها ولهذا تركه الامام فخر الدين لان بحث الاصولي عن الحكم الذي هو صفة للافعال من وجوب او حرمة او نحوهما التي هي اثر الخطاب والتي اطلق الخطاب عليها مجازا مشهورا صار حقيقة هرفية في المخاطب به عند الاصوليين . ولا شك ان زيادة لفظ القديم تنافي هذا المعنى فتصير الحكم هو الصفة النفسية وليست مرادة للاصولي والمراد به هنا اللفظ الدال على وجوب ونحوه او مدلول اللفظ ولا يرد قوله فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول لاننا نجيب بان لاتحاد لان احدهما حقيقة والآخر مجاز . وتشير تلك الزيادة ايضا الاسئلة الثلاثة الاول من الاسئلة الخمسة التي اوردها المصنف على الحد وتعسف لدفعها . وتنافي ايضا قولهم في تعريف الفقه انه المكتسب من الادلة التفصيلية اذ الخطاب القديم لا يصح كونه مكتسبا . وتنافي ايضا جماله من اصول الفقه اذ الصفة القديمة لا ينبنى عليها فقه اذ لا طريق لتعريفها . واما التعبير بالخطاب فاننا ندفع اشكال

خرج هذا النوع . وقولي بالاقتضاء احتراز من الخبر فان قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس » كلام متعلق بافعال المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم ويدخل في الاقتضاء اربعة احكام اقتضاء الوجود بالوجوب او الندب . واقتضاء العدم بالتحريم او الكراهة . فتبقى الاباحة لم تندرج قفلة او التخيير لتندرج الاباحة وتكمل الاحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا وقبل ذلك لم يجمع

ان قلت : اولئك وهو لا يصلح في الحد قلت او اما لهما خمسة معان الاباحة والتخير نحو اصحاب العباء الزهاد فلك الجمع بينهما وخذ الثوب او الدينار فليس لك الجمع بينهما والشك نحو جاءني زيد او عمرو وانت تدري الآتي منهما . والابهام نحو ﴿ ٧٥ ﴾ جاءني زيد او عمرو وانت تعلم الآتي منهما وانما قصدت الابهام على السامع خشية مفسدة في التعيين .

والتنويح نحو العدد اما زوج او فرد اي العدد متنوع لهذين النوعين . فاهنا للتنويح اي الحكم الشرعي متنوع لهذين النوعين فلا شك وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السؤال هذا حكم بالترديد لا ترديد في الحكم والثاني هو الشك دون الاول لانه جزم لا شك فان قلت : اذا سلمنا ان اولها خمسة معان فالمشركات لا تصلح في الحدود لاجلها قلت : قد تقدم في اول الكتاب في الكلام على الحد ان المجاز والاشتراك يجوز دخولهما في الحد اذا دل السياق او القرائن على تعيين المجاز او المشترك . وعلى الحد بعد هذا كله خمسة اسئلة احدها ان تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لانه صفة فعل العبد تقول فعل واجب وفعل حرام وصفة الحادث اولى ان تكون حادثة . وثانيها انما يعمل بالحوادث فيقال حلت المرأة بالعقد وحرمت بالطلاق والمعمل بالحوادث حادث . وثالثها انما يوصف بانها مسبوق بالعدم فيقال حلت

المصنف الذي اوردناه عليه باحد وجهين اولهما ان الخطاب وان كان يستدعي مخاطبا لكن لا يلزم لتحقيق الخطاب وجود مخاطب بل علم الله بوجوده لا فيما لا يزال كاف في صحة الخطاب بناء على قول جمهور الاشاعرة بان الامر يتعلق في الازل بالمعدوم وان الله آمر ونال في الازل وان الكلام متنوع . وثانيهما ان التحقيق ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا ولا يتنوع لان كلامه تعالى واحد وانقسامه الى انواع الخطاب باعتبار التعلق الانهم مختلفون في هذا التعلق هل هو حادث كتعلق الارادة والقدر لا وهو مختار ابن سعيد فيما نقل عنه ابن الحاجب وصاحب المواقف ومال اليه ام هو ازلي وتعلق الامر ونحوه بمن خوطب به تعلق معنوي والصواب الاول واليه مال جمع من المحققين فالامر وغيره انواع للكلام بحسب التعلق لا بحسب اصل الماهية كما في المواقف وعليه فهي انما تكون عند وجود المخاطب بسبب الخطاب . وبهذا يجتث ما غرسه المصنف رحمه الله من عروقه قوله وعلى الحد بعد هذا خمسة اسئلة الخ انما هي في التحقيق ثلاثة ولكن واحدا منها يتوجه بثلاثة توجيهات السؤال الاول ان ومحدوث الحكم لانه يوصف به فعل العبد ولانه يعمل بالحوادث ولانه يوصف بسبق العدم والجميع ينافي القدم . الثاني انه تعلق بفعل غير المكلف فلا ينعكس التعريف . لثالث انه لا يشمل خطاب الوضع فلا ينعكس التعريف ايضا اما الاول توجيهاته مدفوعة بما قدمنا في ابطال وصف الحكم بالقدم وبه نستغني

ا بعد ان لم تكن حلالا والمسبوق بالعدم حادث . ورابعها انه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعا كاجاب مان على الصبيان والمجانين في اموالهم . وخامسها انه غير جامع لخروج احكام الوضع عنه وهي نصب الاسباب كالزوال بوب الظهر والشروط كالحول شرط للزكاة والموانع كالحيض يمنع من الصلاة . والتقديرات الشرعية وهي اعطاء المعدوم

حكم الموجود كقدر الملك المعتقد عنه في الكفارة حتى يرأى الكفارة ويثبت الولاء له وتقدير تقدم الملك في المدة المقبول خطأ في ملكه قبل موته بالزمن الفردي حتى يصح ان يورث عنه . واعطاء الموجود حكم المعلوم كقدر نقي الاباحة السابقة في الامة بردها بالغيث . وتقدير عدم الطلاق في حق المطلق في المرض عند مالك رحمه الله تعالى حتى ترث مع البينة وهو كثير في الشرع وقد بينت في كتاب «الامنية» انه لا يخلو ﴿٧٦﴾ باب من الفقه عنه وهو الجواب عن الاول ان

الشيء قد يوصف بما ليس قائما به كقولنا في قيام الساعة انما مذكور ومعلوم بذكر قام بنا وعلم قام بنا ووصف الفعل بالاحكام من هذا القبيل وانما يلزم الحدوث من الصفة في الحادث اذا كانت تقوم به كالسواد والبياض والاقوال المتعلقة بالاقوال لا تكون صفات لها والا لكان القول صفة للمعوم والمستحيل فانا نخبر عنه واذا قال السيد لعدة اسراج الدائمة فقد وجب عليه الاسراج والاسراج واجب عليه بالاجاب قام بالسيد دون الاسراج وكذلك اذا اباحه له . وعن الثاني ان علل الاحكام معرفات لا مؤثرات والمعرف يجوز ان يتأخر عن المعرف كما عرف الله تعالى بصنعه . وعن الثالث ان معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا انها وجدت الحالة التي تتعلق بها الحل في الازل وهي حالة اجتماع شرائط وانتفاء الموانع فان المتعلقة في الازل

عمات كلف به المصنف لدفعها واما البقية فتاتي ﴿٧٦﴾ قوله والجواب عن الاول الخ التحقيق انه لا يصح وصف شيء بما ليس قائما به لان من لم يقم به وصف لا يشتق له منه اسم الا عند المعتزلة الذين جوزوا اطلاق المتكلم عليه تعالى مع ان الكلام عندهم قائم ببعض الحوادث . وما نظر به المصنف من اطلاق المعلوم على قيام الساعة لا يتم لان اطلاقه عليه حقيقة لعلمنا به ولا يلزم الوجود لتحقيق المعلومات اذ العلم يتعلق حتى بالمستحيل وكون العلم به قائما بنا لا يضر في اطلاق معلوم عليه اذ انما وصف بالمعلومية وهي قائمة به والقائم بنا هو العالمية كما لا يخفى بالكسر الا ترى انك تقول زيد مضروب والضرب صادر من الضارب لا منه . فلوجه ابطال السؤال بان حلال صفة الفعل الذي ثبت له الحل او كان في الحل كما يقال حي حلال وفلان حلال اي ليس بمحرم بحج اما وصف الله فبالتحليل والتجريم وهذا مناط الفرق . ونحن وان كنا نلتزم حدوث الخطاب بالمعنى المراد للاصوليين في تعريف الحكم كما قدمنا في طالع الفصل فلا يرد حينئذ السؤال لكننا اردنا ان نحقق اطلاق الوصف من تحليل وتجريم ولذا لا نجيب عن السؤالين بعد كما تقدم ﴿٧٦﴾ قوله وعن الرابع الخ ﴿٧٦﴾ جواب صحيح فحيثما ورد ما يقتضي تعلق خطاب بفعل غير المكلف في الشرع فهو محمول على تنبيه اولياء الامور على حكم ذلك الفعل فهو مركب من

انما كان متعلقا بهذه الحالة فالحدوث في المتعلق لا في المتعلق بكسرها ولا في التعلق خلافا لمن قال ان التعلق حادث وقد صرح بذلك تاج الدين (١) في الحاصل وغيره فان الذي يحيل حصول علم في الازل بالمعلوم يحيل حصول أمر في الازل بالأمور واذا كان له أمور فله اختصاص وذلك الاختصاص هو التعلق فالتعلق قديم . وعن الرابع ان الوجوب في تلك (١) هو القاضي تاج الدين محمد بن حسن الارمني المتوفى سنة ٦٥٦ وكتابه الحاصل هذا هو اختصار المجصول للارازي مصحح

عليه ولا حكم * وعن الخامس انه سؤال صحيح والحد ليس جامعا لكل ما هو حكم شرعي بل احد نوعيه خاصة وهو احكام التكليف أما الوضع فلا. وهي احكام لا تعلم الا من قبل الشرع تعبدنا الله تعالى باتباعها فلايجاب بعد الزوال قيد في الوجوب وهو غير الوجوب المطلق وسيبته الزوال حكم شرعي وتختلف فيه الشرائع. فالحق ان تقول في الحد «الحكم الشرعي هو كلام الله القديم المتعلق بافعال المكلفين على وجه الاقتضاء او التخيير او ما يوجب ثبوت الحكم او انتفاءه» فما يوجب ثبوت الحكم هو الاسباب وما يوجب انتفاءه هو الشرط بعدمه او المانع بوجوده فتجتمع في الحد او ثلاث مرات وحيشة يستقيم ويجمع جميع الاحكام الشرعية. وهذا هو الذي اختاره ولم أر أحدا ركب الحدهذا التركيب (واختلف في اقسامه قليل خمسة الوجوب والتحرير والتدب والكراهة والاباحة. وقيل اربعة والمباح ليس من الشرع. وقيل اثنان التحريم والاباحة وكسرت مجوزا

خطاب وضع وهو فعل غير المكلف المجمعول سببا او نحوه ومن خطاب تكليف وهو اجراء ولي الامر ما نبه اليه في ذلك الحكم فجواز يسع وضمان تلفه وزكاة ماله من هذا القليل. واما امره بالصلاة في الحديث الصحيح وامره بالاستئذان في قوله تعالى الصبي ليستأذنكم الذين ملكتم ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم فيمعنى امر ولي الامر بارشاده لذلك وتعويده عليه فاندفع ما رد به صدر الشريعة هذا التعريف كما اشار له صاحب التلويح. وما اوردنا عليه عن الدين ابن عبد السلام كما اشار له الشهاب البرلسي وقد شمل ذلك كله قول المحلي «ولي الصبي والمجنون مخاطب باداء ما وجب في ما هما وصحة عبادة الصبي ليس لانه مأمور بها بل ليعتاد بها فلا يتركها بعد بلوغه اه» وهذا يغني عما اطال به ابن قاسم في حاشية هاته العبارة. وقد يورد هنا ايضا ان خطاب الوضع بهضه ليس متعلقا بافعال المكلفين كالزوال ومرور الحول ويحجب عنهما بان المراد بالتعلق يتعلق مباشرة او بواسطة ﴿قوله وعن الخامس الشيخ﴾ اعترف المصنف بوروده وابطل جمع الحد واعتذر ابتداء في طالعة كلامه بانه تبع فيه الامام الرازي اذ عرفه في المحصول بمثل تعريفه هنا اي بزيادة لفظ بالاقتضاء او التخيير وهي التي اثار هذا الايراد وهذا التعريف للمتقدمين وقد اورد عليه جماعة من المعتزلة هذا الايراد الخامس وتردد الاصوليون في الجواب فمنهم من التزم صحة التعريف مع تلك الزيادة ومنع دخول خطاب الوضع في الحكم نظرا الى كون الحكم يقع صفة لافعال المكلفين كالوجوب ونحوه

الاقدام الذي يشمل الوجوب والتدب والكراهة والاباحة وعليه يتخرج قوله عليه الصلاة والسلام ابغض المباح الى الله تعالى الطلاق فان البغضة تقتضي رجحان طرف الترك والرجحان مع التساوي محال (الاول هو

المشهور ومنشأ الخلاف في ان المباح هل هو من الشرع ام لا اختلافهم في تفسير المباح فمن فسر به في الحرج ونفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع ٧٨ ومن فسر بالاعلام بنفي الحرج

والاعلام به انما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا وتفسير الاباحة بنفي الحرج مطلقا حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين فاذا اندرج فيها المكروه ويكون الطلاق من اشد المكروهات فيهم الحديث حيثئذ والا يتعذر فهمه لان افعال في لسان العرب لا يضاف الا لجنسه فلا تقول زيد افضل الحمير وابيض صيغته تفضيل وقد اضيفت الى المباح المستوي الطرفين فيكون المبعوض بل الابغض مستوي الطرفين (وهو محال) قالوا يجب ما ذم تاركه شرعا . والمحرر ما ذم فاعله شرعا . وقيد الشرع احتراز عن العرف . والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم . والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم . والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع تنبيهه ليس كل واجب يشاب على

والخطاب المأخوذ جنسا في تعريفه انما اريد منه المخاطب به وهو المنوع الى وجوب ونظائره وليس خطاب الوضع في شيء من ذلك وكأن اهل هذه الطريقة ينحون منحى عدم اطلاق اسم الحكم على خطاب الوضع في اصطلاح الشرع . ومنهم من رد خطاب الوضع الى خطاب التكليف وهذا ظاهر صنيع الامام في تعريفه في المحصول اذ تناول خطاب الوضع بانه آئل الى اننا متى علمنا ان الله اوجب او حرم يريدانه دليل الحكم وليس حكما قال « المراد من كون الدلوك سببا اننا متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلاة ولا معنى لهذه السببية الا الايجاب » ساق هذا في دفع ايراد المعتزلة كما صرح به المصنف في شرح المحصول . وفيه ما فيه اذ ليس الايجاب الذي تؤذن به السببية هو عين ايجاب الصلاة لتقرر لا بغير ذلك بل السببية معينة لوقت ذلك الايجاب على وجه التعريف به والتنبيه اليه على ان هذا الاياتي في الموانع وبعض الشروط . ومنهم من اعترف باختلال جمع التعريف وبان خطاب الوضع من قبيل الحكم فزاد لفظ « او الوضع » مثل ابن الحاجب والمصنف هنا في الشرح وفي شرح المحصول وهو الصواب وهو ظاهر صنيع الامام في مبحث تقسيم الحكم من المحصول اذ قسمه الى خطاب تكليف وحسن وقبح وخطاب وضع . والظاهر ان الامام يعتمد دخول الوضع في الخطاب كما يفصح عن ذلك صنيعه في التقسيم وكما يشير اليه جعل المصنف الايراد الخامس موجبا للاعتراف بقصور الحد دون ان

فعله ولا كل حرام يشاب على تركه . أما الاول فككفتقات الزوجات والاقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والديون والعواري فانها واجبة فاذا فعلها الانسان غافلا عن امتثال امر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حيثئذ . وأما الثاني فلان المحرمات يخرج الانسان عن عهدتها

يصححه بانه مذهب للامام . فان قلت كيف تستقيم نسبة هذا الامام
وقد تقدم انه رد ايراد المعتزلة بمنع دخول خطاب الوضع في الحكم
قلت : يمكن ان يعتذر عنه بانه اورد على وجه المنع في الجواب ولا يلزم
ان يكون المنع موافقا لمذهب المانع كما تقرر في آداب البحث وعلى تسليمه
فهو آئل الى خطاب التكليف كما اشار له الامام في التعريف .

❦ الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة ❦

هي خمسة اثنان منهما يعرضان للعبادة من حيث وقوعها في وقتها
المعين لها شرعا فتسمى اداءا وبعدها فتسمى قضاء واثنان يعرضان من حيث
اشتمالها على ما شرط فيها فتسمى مجزئة والوصف الاجزاء او لا وتسمى
باطلة وينشأ عن البطلان طلب الاعداد فذلك الوصف الخامس . اما الاثنيان
بها قبل وقتها فهو اتيان بما لم يجب فلا يسقط الواجب فذلك لا يسمى
ادائها مرة ثانية بعدة اعادة وقد اجيز في بعض الاشياء وقوعها قبل وقتها
اذا سبقه سببه او سبب سببه كالكفارة قبل الحنث لان سببها الاول اليمين
واذان الصبح في السادس الاخير من الليل للايقاظ ﴿ قوله لمصلحة الخ ﴾
متعلق باليمين وهو زيادة على الحد ولا تصالح ان تكون فصلا من فصول
الحد للاخراج كما قصد المصنف لان الوقت لا يكون معينا شرعا الا وفيه
مصلحة فوجود المصاحبة مساو للتوقيت فلا يصح ان يكون اخض منه
حتى يكون فصلا للاخراج وستعلم عدم الاحتياج لذلك . ثم تعين الوقت
اما بتحديد كوقت الصلاة ووقت الحج : واما بتعليقه على وصف او حالة
كوقت العدة ووقت قضاء القاضي عند نهوض الحجة . واما بايكاله الى

بمجرد تركها وان لم يشعر
بها فضلا عن القصد اليها
حتى ينوي امتثال امر الله
تعالى فيها فلا نواب حينئذ
نعم . حتى اقترن قصد الامتثال في
الجميع حصل الثواب ﴿
قولهم ما دم فاعله عليه اشكال
من جهة انه قد لا يفعل فلا
يوجد فاعله ولا الذم المترتب
عليه . وكذلك قولهم تاركه
قد لا يوجد تاركه بان
يفعل الواجب وهو كثير
فتخرج هذه الصور كلها من
الحد فلا يكون جامعا
وجوابه : ان التحديد قد يقع
بذوات الاوصاف كقولنا ما
رجح فعله على تركه وقد يقع
بجسيات الاوصاف نحو هذا
ومعناه هو الذي بحيث اذا
ترك ترتب الذم عليه وهذه
الحقيقة ثابتة له فعل او ترك
فتنبه لهذه القاعدة فهي غريبة
وقد بسطتها في شرح
المحصول

❦ الفصل الرابع عشر في
اوصاف العبادة وهي خمسة
الاول الاداء وهو ايقاع العبادة
في وقتها المعين لها شرعا
لمصلحة اشتمل عليها الوقت

تعيين المكاف كوقت النذر ووقت النافلة غير الراتبية لأنها تجب عند
شروع المكاف فيها على المذهب . ثم المصاحبة التي في الوقت اما ظاهرة
كالحصاد لزكاة الحبوب فان مصاحته هي شدة احتياج الفقير عند مرور
الحول الزراعي لنفاد ما عسى ان يكون ادخرا في عامه . واما خفية
مستنبطة كالحول لزكاة النقدين وهي مواساة الفقير . واما تعبدية وهي
ما لم يظهر تمام حكمته كوقت الظهر ووقت الصوم . وهذا القسم
مقول عليه بالتشكيك وليس هنا محل بسطه . اذا تقرر هذا فالامورات
على الفور وقتها هو زمن الخطاب بها فايقاعها فيه اداء وبعده قضاء لا محالة
ودعوى المص انها لا توصف باداء ولا قضاء غريب ولعله اصطلاح لم
نطلع عليه ونحن نلتزم وصفها بالاداء والقضاء فيندفع نصف الايراد .
ثم الوقت لاشتماله على المصاحبة كما قررنا لا بد ان يكون مضبوطا معينا لان
معرفة المصاحبة يعين على ضبط الوقت في كثير من الاوقات المنوطة باوصاف
واحوال كما قدمنا ولذلك كانت الاوقات مقصودة مع الامورات المظروفة
لها حتى لم يصح تقديمها عليها وحتى عوقب على تاخيرها عنها بلا عذر
غالبا . اما فروض الكفايات فانها ليست لها اوقات معينة مقصودة بل
ان لها ازمانا لازمة لا يقاعها لاستحالة وقوع فعل في غير زمان . وبهذا
اندفع النصف الثاني من الاشكال الذي اورد المصنف هنا وبسطه في
الفرق السادس والستين وسلم له ابن الشاطو وهم هنا وهناك ان زيادة
قيد لمصاحبة يدفع ذلك كله وقد رايت انه مستغنى عنه . كما يندفع ما اورد
المص آخر ذلك الفرق من خروج النوافل والحج من التعريفين لما عرفت

لنا في وقتها احتراز من القضاء وقولنا شرعا به احتراز من العرف وقولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين وقت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر بوصف يكون اداء في وقته ولا قضاء بعد وقتها وكم من بادر لازالة منكر وانقاذ غريق فان لمصلحة لنا في نفس الانقاذ سواء كان في هذا الزمن او في غيره واما تعيين اوقات العبادة فحينئذ نتقدم انها لمصلحة في نفس مر اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها وهكذا كل تعبد في عبادة انا لا نعلم مصلحة لا انها ليس في نفسها بلحاجة طردا لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل . فقد تايخص ان المتعين في الفور بالتكميل مصلحة المأمور به . وفي العبادات لمصلحة في الاوقات فظهر الفرق) قولي اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر ليس كذلك بل قال القاضي ابو بكر رحمه الله لا يند من زمان لسماع الصيغة مان لتنهيم معناها وفي الثالث يكون الامتثال وهو متجه لا تنأى المخالفة فيه . وقولي طردا لقاعدة الشرع في ناية مصالح العباد على سبيل التفضل ﴿ ٨١ ﴾ احتراز من قبول المعتزلة انها تعالى يراعيها على سبيل الوجوب العقلي ويستحيل عليه تعالى

خلاف ذلك وعند اهل الحق له ان يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ومثال ما ذكرته ان ملكا لو كانت عاداته ان لا يجمع الاخضر الا على الفقهاء فرائضا خلع اخضر على من لا نعرفه اغتدنا انه فقيه لقاعدة ذلك الملك ولما استقرينا الشرائع وجدناها مصالح ولا يأمر الله تعالى فيها الا بخير ولا ينهى الا عن ضرر ووجدنا اشياء امر نعلم ماهي وهي قليلة بالنسبة لما علمناه قلنا هي من جنسها مصالح كتعيين رمضان للصوم والاوقات المعتبرة للصلاة ونصب الزكاة والحدود وغير ذلك وغيرت قيود الجماعة بسبب انهم يقولون الاداء ايقاع الواجب

مما قدمنا في تحرير معنى الوقت وتقسيمه فانتبه اليه ﴿ قوله احتراز من العرف الشيخ ﴾ اي فيما لو تعلق بتعيين عبادة كعرف تونس باخراج الزكاة في عاشوراء وكتعيين صلاة ركعتين بقراءة ودعاء في الاربعاء الاخيرة من صفر ونحو هذا مما لا اصل له في الشرع وكثير من هذا النوع مبسوط في كتاب الاعتصام في الفصل السادس عشر من الباب الخامس ﴿ قوله والجواب ان القضاء في اللغة نفس الفعل الشيخ ﴾ اي اتمام الفعل ونحوه وانقضى مطاوعه ثم يستعار من بعض معاني الاتمام المشتهرة الى اشياء اصطلاحية فنقضاء الدين استعير قضاء العبادة . ومن قضاء الفعل استعير القضاء لحكم الحاكم ﴿ قوله وعليهما مسرودتان الشيخ ﴾ المسرودة الدرع والسرود حلق الدرع . وداود هو النبي داود بن يسي من سبط يهوذا عليه السلام وكان اليه ملك بني اسرائيل بعد موت شاول ملكهم الذي قاتل الكنعانيين في فلسطين وهو الذي يسميه العرب طالوت وذلك سنة ١٦٧٦ قبل الهجرة وكان

خارج وقته فيرد عليهم الطم والرم من الصور التي ذكرناها (الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه شرع لمصلحة فيما) ينتقض هذا الحد بان العلماء يقولون حجة القضاء مع انزواها غير معين بالتفسير المتقدم وتسميتهم ما أدركه المسبوق من الصلاة اداء وما يصليه بعد الامام قضاء فيقولون هل يكون قاضيا فيما فاتته او بانها خلاف للعلماء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض معانها في وقتها وقد سمعنا الله تعالى قضاها والجواب به ان القضاء في اللغة نفس الفعل كيف كان كقول الشاعر ودعاهما مسرودتان قضاها داود اوضع السوابغ تسبع فسمى فعله المزريات قضاء ليس المسمى اللغوي هو المحدود بل الاصطلاحى فلا يرد اللغوي عليه وهو الذي في الآية (واما قضاء الحج وصلاة

المسبوق فهو اصطلاحى غير ان الجواب عنه ان القضاء في اصطلاح العلماء له ثلاثة معان : احدها ايضاح الف
الواجب خارج وقتها كما تقدم تحريره . وثانيها ما وقع بعد تعيينه بسببه والشروع فيه وهذا هو القضاء في الح
لانها احرم بها وتعين بالشروع سمي بعد ذلك قضاء . وثالثها ما فعل على خلاف نظامه ومنه قضاء الله
فان وضع الجهر في صلاة المغرب مثلا ان يكون قبل السرفاذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على خلاف نظامه
كان اللفظ مشتركا بين ثلاثة معان وحددنا احدها لا يرد عليه الباقي ﴿ ٨٢ ﴾ نقض الاختلاف الحقائق كما ان

حدا لحدقة الباصرة لا يرد
عليه الذهب تقضا لانه يسمى
عينا (تنبيه) لا يشترط في
القضاء تقدم الوجوب بل
تقدم سببه عند الامام
والمأزري وغيرها من
المحققين خلافا للقاضي
عبد الوهاب وجماعة من
الفقهاء فان الحائض تقضي ما
حرم عليها فعليه في زمن
الحيض والحرام لا يتصف
بالوجوب وبسط ذلك ذكرته
في الفقه ثم تقدم السبب قد
يكون مع الاثم كالمتعمد
المتمكن وقد لا يكون
كالنائم والحائض والمزبل
لا اثم قد يكون من جهة
العبد كالسكر وقد لا يكون
كالحيض وقد يصح معه
الاداء كالمرض وقد لا يصح
أما شرعا كالحيض أو عقلا
كالنوم) قولى خلافا للقاضي
عبد الوهاب معناه انه قال
ان الحيض يمنع من صحة
الصوم دون وجوبه فاشترط
في خصوص هذه الصورة
تقدم الوجوب مع السبب
ولم يجعل ذلك شرطا عاما
ووافقنا الحنفية غير انهم
صرحوا بأن الصوم واجب

طالوت قد زوج سيدنا داود ابنته لما قتل داود ملك الفلسطينيين
المسمى جالوت وجعل قصبة ملكا اورشليم وتوفى سنة ١٦٤٩ قبل الهجرة
عليه السلام واشتهر بصنع الدروع السوانج وهي جمع سابعة التي تستر غالب
الجسم لطولها . ولفظ صنع في البيت بوزن فعل احد امثلة المبالغة اي
كثير الصنع . وتبع على وزن سكر والجمع تبابعة فعاعلة مثل المهالبة
والبرامكة وهو لقب ملك اليمن من حمير ولقب تبعا لانه يتبعه الملوك
والاقيال الذين على جهات اليمن ومخالفه ولا يطلق هذا اللقب الا على من
ملك اليمن والشحر وحضر موت والا فهو قيل او ملك وانما جعل الشاعر
تبعا صانعا للسوانج لامرلا بذلك على وجه المجاز العقلي وتبع المراد هنا
هو الذي اشتهر اخيرا عند العرب وورد ذكره في القراءان وهو اسعد ابو
كرب الذي غزا في بلاد العرب ودخل مكة ويثرب وكسا الكعبة وهو اول
من كساها وتدين باليهودية وهو آخر من اشتهر من تبابعة مملكة اليمن
الكبرى ثم انحلت عراها بعد موته لما اشرف سد مارب على الخراب وابتدأ انجلاء
قبائل العرب ونزوحهم منها الى جهات الجزيرة وبقي في انائه ملك مملكة
اليمن الصغرى الناشئة بعد هجوم سيل العرم وتفرق قبائل سبا وقد ورد في
الحديث النهي عن سبه وكانت وفاته في السدس الثاني من القرق السادس
قبل الهجرة على التقريب ﴿ قوله تنبيه لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب الخ ﴾

عليها وجوبا موسعا والقاضي وغيره لم أراه تعرض لوصف التوسعة في ذلك . احتج القائلون بالوجوب بامر
أحدها عمومات النصوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيها انها تنوي قضاء رمضان فلو لا تقدم الوجوب

والالكان (١) هذا واجبا مبتدأ فلا حاجة لضافته لرمضان . ونالته انه مقدر بقدر الفئات من رمضان فاشبهه بتقدير قيم المتلفات بما فيكون بدلا كالقيمة بدلا من ﴿ ٨٣ ﴾ المتقوم ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام المتلف ولذلك سميت قيمة الجواب

عن الاول : ان ظواهر النصوص معارضة بادلته العقل القطعية فان الصوم حرام راجح الترك وما كان راجح الترك لا يكون راجح الفعل قطعا وكيف يتصور فيمن منع من الفعل ان يلزم بذلك الفعل البناء على تكليف ما لا يطاق وليس واقعا في الشريعة واذا تعارضت القواطع والظواهر قدمت القطعيات . وعن الثاني ان العبادة لا بد لها من نية مخصوصة مميزة لها عن غيرها وهذا القضاء ليس نقلا ولا كفارة ولا نذرا ولا تجدد سببه . فتعين اضافته لذلك السبب فلم يبق له معين الا اضافته . لرمضان ليميز عن غيره لا لانه تقدمه وجوبه وعن الثالث ان التعذر في رمضان جعله الشرع سببا لوجوب ما هو قدره فذلك تبعه في المقدار لا لتقدم الوجوب لان السبب كذلك نصبه الشارع . قالت الحنفية : لا يرد علينا مصادمة الوجوب والتحريم في زمن واحد لاننا لم نعين زمن الحيض (١) الظاهر اسقاط والا وعبارته في الفرق ٦٨ « ولو لا

وجد الوجوب لا محالة من غير نظر الى ما يحف به من تخلف شرط او وجود مانع ولو توقف الوجوب على ذلك لما وجب فعل من الافعال المشروطة حتى ياتي المكلف بالشرط وهذا باطل والتحقيق ان الوجوب نوعان وجوب بمعنى تعلق طلب الفعل من المكلف على هيئته المطلوبة شرعا باستكمال ما يتوقف عليه وهو الذي ينشأ عنه القضاء وهو الذي يحصل بحصول السبب ووجوب اداء ذلك الفعل وهو الذي لا يحصل الا بعد استكمال ما يتوقف عليه ويكون موسعا وغير موسع وقد يكون ممنوعا عند حصول المانع فالمنع من الاداء انما ينافي الوجوب بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول . والاول هو مراد القاضي عبد الوهاب واما دعوى الوجوب الموسع فيرد عليها انه لا ينافي الفعل اول الوقت والحيض ممنوعة من الصوم كما اشار له المصنف فيما ياتي الا ان يريدوا بالتوسعة ان ما كان ضيقا عليها قد اتسع فيشاركها المريض وكلام المصنف هنا مقتضب من كلامه في الفرق ٦٨ ﴿ قوله والجواب عن الاول ان ظواهر النصوص معارضة بادلته العقل الخ ﴾ قد وضح من اختلاف الوجوبين ما يكفي لدفعه ﴿ قوله فلم يبق له معين الا اضافته لرمضان الخ ﴾ قضيت انها لو نوت غير رمضان لصح وهو باطل على انه لا معنى لتمييز عبادة عن غيرها باضافتها لعبادة اخرى فلا بد من الاعتراف بان رمضان اختصاصا زائدا بصومها وهذا الجواب تكلف ﴿ قوله وعن الثالث ان التعذر في رمضان جعله الشارع سببا لوجوب ما هو قدره الخ ﴾ يريد ان الشرع

تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم برمضان تعلق ككتبه مصحح

الموجوب بل قائما هو على التوسعة بخلاف القاضي عبد الوهاب قات وان ﴿٨٤﴾ لم يرد عليهم هذا الاشكال يرد على

ان الواجب الموسع شأنه ان يفعل في اول الوقت ان شاء المكاتب وهذه لو ارادت ان تصوم في زمن الحيض منعت فلم يبق للوجوب ظرف الا بعد الحيض وهو منافق عليه فذكر التوسعة مغالطة لا يحصل منها طائل فتعين اما مذهب القاضي او مذهب المازري بعدم الوجوب مطلقا وهذه الحجة واجوبتها مبسوسة في الفقه في كتاب الذخيرة وقولي المزيل للائم قد يصح معه الاداء كالمرض والمرض قسما تارة يسقط الوجوب لاجل قرط المشقة لطفيا بالمكاتب من غير فساد عضو ولا نفس فهنا يصح معه الاداء كالصلوات الخمس جزما وتارة يكون الصوم محرما يفضي لهلاك النفس او عضو فلهذا قال الغزالي في المستصفى يحتمل اذا فعل لا يجزي عنه لانه حرام والحرام لا يجزي عن الواجب ويحتمل تحريمه على الصلاة في الدار المغصوبة قائما تصح لانه مطيع لله تعالى بصومه وجان على النفس بالفساد كما جنى الغاصب على منافع المغصوب وفيه احتمال فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس وقد لا توصف بهما كالنوافل وقد توصف بالاداء وحده

اوجب صوما الشهر هو مقدار رمضان فمن تيسر له رمضان وجب عليه وان تعذر عليه فعليه مثله وقد رآه من تلك السنة فيكون ذلك المشار اليه بقوله تعالى «فعدة من ايام آخر» ويرد عليه ان التقدير بـ رمضان هو معنى كون الوجوب متعلقا به على انه سبب ولو لا ذلك لكان التقدير بمطلق شهر اذ ليست ارمضان مزية في العدد على بقية الاشهر حتى يناط التقدير بها ولو وجب الصوم على من اغمى عليه يوما كاملا من رمضان لانه مطالب بيوم لا بعينه واللازم باطل ولو وجب الصوم على من بلغ بعد رمضان وهو ايضا باطل اللهم الا ان يقال ان معنى جعل رمضان سببا لانه مبتدأ اوقات تسلك وجوب الصوم بالمكاتب فيندفع بهذا بحثنا الثالث وهو استلزام وجوب الصوم على من بلغ بعد رمضان لان رمضان مبدأ سنة الصوم ويندفع بهذا الاول وهو ان ليست ارمضان مزية على بقية الاشهر لان مزيته ح هو كونه مبدأ السنة واول وقت تعلق فيه الوجوب فالمناسب ان يكون التقدير على قدره ان كان تسعة وعشرين او ثلاثين كما يكون الاخر ارجح من الجواب في الزكاة معتبرا فيه مقدارها يوم خصاها فان نقصت بعد ذلك او سرت وجب الاداء على ما كانت عليه وقت وجوبها الا ان سيق آية الصوم ياتي هذا ﴿٨٥﴾ قوله ويحتمل تحريمه على الصلاة في الدار المغصوبة الخ ﴿٨٦﴾ بينهما فارق يمنع القياس وهو ان الصلاة في الدار المغصوبة ليست الصلاة هي جهة التحريم اذ الغصب حاصل بدونها بخلاف هذا الصوم فالهلاك بسببه فهو اولى بحكم الحرمة للمناسبة ﴿٨٧﴾ قوله فائدة العبادة قد توصف بالاداء والقضاء الخ اعلم انما اذا كان مقصد الشريعة من العبادة فعل فاعلمها

الحكمة تنفع الفاعل ظاهرا او باطنا عاجلا او آجلا وجب
 قضاؤها وان كان القصد منها وقوعها فقط لسبب ما يقتضيها فهي لا تقضى
 اذا زال السبب اما بفعل البعض لها وحصول المراد منها شرعا كفروض
 الكفايات واما لا تقضاء سببها كالجمعة لان حكمتها وسببها الاجتماع الخاص
 مع الامام فلا فائدة في اعادتها وقد تاخذ العبادة شبهين كصلاة العيدين
 فلها شبه بالجمعة من جهة الاجتماع وهو يفوت ولها شبه بالصلوات
 ذوات الاسباب لان فيها شكر الله على تمام الصوم او الحج فاشبهت
 الصلوات الخمس فتقضى عند الشافعي ولا تقضى عندنا ﴿ قوله وعلى
الجمعة اشكال من جهة ان العرب لا تصف الخ ﴾ قصد الاشارة الى ما
 تقرر في الفلسفة من عدم صحة اطلاق اسم العدمى الاعلى قابل ملكته
 بنفسه او بنوعه او بجنسه القريب او البعيد كالكوسج اسم عديمى لان
 العدم داخل في مفهومه وهو عدم اللحمة يطلق على الرجل وعلى المرأة
 لقبوها اياها بنوعها وكالعمى للمقرب لان جنسها القريب وهو الحيوان
 قابل للبصر وكالسكون للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل للحركة .
 والعرب كغيرهم من الامم لا تسوغ اطلاق اسم العدم الاعلى قابل ملكته
 بنفسه ولذلك يسمى هذا القسم العدم والملكة بالمعنى المشهور لانه المشهور في
 الاستعمال بخلاف الاقسام الاخرى فالعدم والملكة فيها بالمعنى الحقيقي
 اي الراجع للحقيقة والواقع . فاطلق المصنف على الملكة اسم التضد على
 اصطلاح المتكلمين الذين لا يشتون تقابل العدم والملكة ويدرجونها
 في التضاد ولكن كان عليه التفصيل اذ ليس كل ضد يشترط في اطلاقه

كالجمعة والعيدين) تمثلي
 بالعيدين انا هو على مذهب
 مالك رحمه الله والا فالشافعي
 واحمد رضي الله عنهما يقولان
 بالقضاء ايضا في العيدين وكل
 صلاة نافلة لهما سبب * وعلى
 الجمعة اشكال من جهة ان العرب
 لا تصف الشيء بصفة الا
 اذا كان قابلا لضدها فلا
 يقولون للحائط انه اعشى
 وان كان لا يبصر لانه لا
 يقبل البصر عادة وكذلك
 لا يقولون له اصم لانه لا
 يقبل السمع ولذلك قال
 الامام فخر الدين في
 المصنوع ان العبادة لا
 توصف بالاجزاء الا اذا
 امكن وقوعها على وجهين
 الاجزاء وعدمها اما على
 وجه واحد فلا كمعرفة
 الله تعالى كذلك ههنا لما
 كانت الجمعة لا تقبل القضاء
 ينبغي ان لا توصف بالاداء
 ويحتمل ان يجاب عنه بان
 الامتناع المعتبر هو العقلي
 كالمعرفة . او العادي كالجدار
 واما ههنا فالجمعة قابلة عادة
 وعقلا ايضا ان يدخلها القضاء
 لكن الشرع هو الذي منع
 فالمنع الشرعي اخفض رتبة
 في اطلاقات اللغات فان اللغات
 اتما تنبني على ما هو معهود

قبول محله للضد الآخر وان اراد مذهب الحكماء فعليه التفصيل ايضا
لاختصاصه بالعدم والملكية بالمعنى المشهور دون الحقيقي فامثلة
المصنف هي الدالة على مرادة دون عبارتها على ان المشروط هو اطلاق
اسم العدم ووصف الجمعية بالاداء من اطلاق اسم الملكية وهو ليس مشروطا
فان الله تعالى يوصف بالعلم وانما يرد الاشكال لو اطلق عليها وصف القضاء
ان فسرنا القضاء بانعدام الاداء على ان التحقيق ان القضاء والاداء كليهما
من اسماء الملكات اذ لم ياخذ في مفهوم احدهما عدم الآخر ^{في} قوله
الرابع الصحة وهي عند المتكلمين ما وافق الامر الخ ^{في} تعريف
المتكلمين يناسب كون الصحة توصف بها الفرائض والنوافل وقول
الفقهاء ما اسقط القضاء لا يشمل الا الفرائض وتعريف الفقهاء يناسب بعض
انواع الصحة الواقعة مع النهي كصوم المريض الذي يخاف الهلاك ومعنى ما
وافق الامر ما لم يتضمن مخالفة في ذاته ولا في لوازمه التي هي اشدها
تعلقا به فالصلاة المنهي عنها كالتى فقدت شرطها او اشتملت على مانع غير
صحيحة وكذا الصلاة في الاوقات المحرمة والمكروهة غير صحيحة
لان الامر الذي للندب لا يتناولها فهي غير مثاب عليها كما نقله حاولو في
شرح جمع الجوامع عن ابن رشد عند قول السبكي « مسئلة مطلق الامر
لا يتناول المكروها » واذا كانت غير مثاب عليها لم تكن صحيحة لان
الصحة والثواب متلازمان في النوافل اذ لا معنى لصحتها الا الثواب
اما الفوائت فتقع في كل وقت وتصح للنص عليها بخصوصها . واما الصلاة
في المكنان المغضوب او بثوب حرير فتصح لان النهي لم يتعلق

بالعقل والعادة واما خصوصيات
الشرائع فامور لا تخبطر
ببال واضع اللغة حتى تقع
وقد لا تقع فلا تبني عليها
قواعد اللغة العامة ^{في} الثالث
الاعادة وهي ايقاع العبادات في
وقتها بعد تقدم ايقاعها على
خالي في الاجزاء كمن صلى
بدون ركن او شرط . او في
الكمال كصلاة المنفرد ^{في} هذا
هو لفظ المحصول في اشتراط
الوقت واما مذهب مالك
فان لا تختص بالوقت بل في
الاعادة الوقت ان كان
لاستدراك المندوبات او بعد
الوقت كفوات الواجبات ^{في} الرابع
الصحة وهي عند المتكلمين

ما وافق الامر وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والبطلان يتخرج على المذهبين فصلا من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين لان الله تعالى امره ان يبلي صلاة يغلب على طهارة وقد فعل فهو موافق للامر وباطلة عند الفقهاء لكونها

﴿ ٨٧ ﴾

لم تمنع من ترتب القضاء
واما فساد العقود فهو خلل
بوجب عدم ترتب آثارها
عليها الا ان تلحق بها
عوارض على اصولنا في البيع
الفساد (انفق الفريقان على
جميع الاحكام وانما الخلاف
في التسمية فانفقوا على انه
موافق لامر الله وانه مثاب
وانه لا يجب عليه القضاء
اذا لم يطلع على الحدث وانه
يجب عليه القضاء اذا اطلع
وانما اختلفوا في وضع لفظ
الصحة هل يضعونه لما وافق
الامر سواء وجب القضاء
ام لم يجب او لما لا يمكن
ان يتعقبه قضاء ومذهب
الفقهاء انسب للغة فان الآية
اذا كانت صحيحة من جميع
الجهات الا من جهة واحدة
فان العرب لا تسميها
صحيحة وانما تسمي صحيحا
ما لا كسوفه البتة بطريق
من الطرق وهذه الصلاة هي
مختلفة على تقدير الذكر فهي
كلا آية المكسورة من وجهة
ووجه تخريج البطلان على
المذهبين ان انفسرنا الصحة
بموافقة الامر كان البطلان

بشيء من لوازمها بل متعلقا لبس الحرير من حيث هو والتصرف في
المغصوب من حيث هو فلم يكن للصلاة بهما اختصاص والصحة اعم من الثواب
فان صوم المريض الذي يخاف الهلاك حرام عليه لكنه صحيح اي مجزئ ولا
يثاب عليه فلا تلازم بين الصحة والثواب ﴿ قوله وعلى الصحة عند الحنفية الخ ﴾
اجمل المصنف في نقل مذهب الحنفية اجمالا يوم فساد المراد لان الحنفية
فصلوا في النهي فان كان عن عين الشيء اقتضى البطلان لان النهي عن
عينه غير مشروع فهو باطل كبيع الميتة والبيع المختل منه ركن كبيع
السفيه وحكمه انه لا يملك ولا تترتب عليه الآثار بحال وان كان النهي
لعارض في وصف شيء دون اصله اي في مقارن له فهذا قال فيه المتقدمون
منهم عبارة نصها « انه يقتضي المشروعية باصله لا بوصفه » فنقلت عنهم
ومرادهم بها ان تعلق النهي بالوصف العارض يشير الى اعتبار وجود الماهية
الموصوفة وهي ماهية شرعية فوجودها الشرعي هو الاعتداد بها والا
لما علق الشرع النهي على وصف من عوارضها دون آخر ويلقبون هذا
النوع بالفساد لان الفساد عندهم غير البطلان كبيع عبد بخمسين اعطاه
قيمتها خيرا فانه تام الاركان الا ان بدل الثمن لا يصح الانتفاع به مع انه
مال وحكمه انه يفسخ قبل القبض لان الدفع اسهل من الرفع فان
قبض المشتري صح ملكه له ولكن ان بقي في يده وجب

القيمة الامر وانفسرنا الصحة بما اسقط القضاء كان البطلان ما امكن ان يترتب فيه القضاء واثار العقود هي التمكن
البيع والهبة والاكل والوقف وغير ذلك واما العوارض التي تلحق بها على اصولنا فذلك ان النهي يدل
الفساد عندنا وعند الشافعية وعلى الصحة عند الحنفية فطرد الحنفية اصلهم وقالوا اذا اشتري امة شراء فاسدا
له وطؤها وكذلك جميع العقود الفاسدة وطرد الشافعية اصلهم فقالوا يحرم عليه الانتفاع مطلقا وان بيع

فسخه عند الظهور عليه او عند طلب احدهما فسخه وان فات
 بنقل ملك او هلك رد المشتري مثله او قيمته ورد البائع الثمن في
 الصورتين ويجب على المتبايعين فسخ الفاسد ما دام في يد المشتري فمعنى
 قولهم بالصحة في الصورة الثانية ترتب الآثار عليه اذا وقعت الآثار قبل
 الفسخ كيومه واستيلاده وبهذا يعلم انه لا يجوز للمشتري قربان الامنة
 المشترقة شراء فاسدا لانه لا خلاف في الحرمة وانما الخلاف في ترتب
 آثار العقود نعم اذا قاربها جاهلا فلا اثم عليه فلا فرق بيننا وبين الحنفية
 الا في بعض الصور التي قد يزول فيها موجب النهي فعندهم اذا فارقتها
 الوصف المنهي عنه صح العقد وعندنا يفسد ابدا وذلك في مثل الشروط
 المفسدة خاصة وظاهر كلام المصنف يقتضي ان الخلاف بيننا بعيد وان
 مذهب الحنفية يقتضي عدم الفسخ. واما ان كان النهي في مقارن غير داخل
 في الماهية بل خارج عنها كالشرط مع البيع وكالدرهم الثاني في بيع درهم
 بدرهمين فهذا قالوا انه يقتضي صحة العقد وانما يزال الزائد فيبطل
 الشرط ويرد الدرهم ونحن نقول في هذا بمثل ما قلنا به في الاولى لان
 المدار على الفساد الذي يقتضيه النهي فلا يقرر الا في مسالة لمائتنا وهي
 الضمان بجعل فقد قال الفقهاء هو فاسد واذا وقع بدون علم رب الدين
 يبطل الجعل فقط ولا يبطل الضمان ووجهه والله اعلم ان رب الدين قد
 يهمل الاحتياط لنفسه اعتمادا على ذلك الضمان فاذا ابطنا لا جل الجعل
 جررنا عليه ضررا. هذا وانما قلنا بفساد العقد كله اذا قارنه موجب النهي
 لامرين اولهما لزجر الناس عن الاجترار على هذه العقود المنهي عنها لانهم

ألف بيع وجب نقض الجميع
 ولحن خالفنا اصلنا وراعينا
 الخلاف في المسئلة وقلنا ان
 البيع الفاسد يقيد شبهة الملك
 فيها يقبل الملك فاذا لحقه
 احد اربعة اشياء تقرر الملك
 بالقيمة وهي حوالة الاسواق
 وتلف العين. وتقصانها وتعلق
 حق الغير بها على تفصيل في
 ذلك في كتب الفروع فهذه
 هي العوارض (الخامس)
 الاجزاء وهو كون الفعل
 كافيا في الخروج عن عهدة
 التكليف وقيل ما اسقط
 القضاء (الاجزاء شديد
 الالتباس بالصحة فان الصلاة

ان فتح لهم باب تصحيحها اقدموا عليها غير محترزين فان غفل عنها تمت لهم والاقنعوا بتصحيحها وابطال سبب النهي كما في بيع الربا. ثانيهما ان بعض العقود يكون لما يقارنها من اسباب النهي كالشروط حظ من الثمن كما في بيع الثنيا فلو قررناها مع ابطال الشرط مثلا اضعنا على باذل ماله ما لو علم بطلانها لم يبذله ولا يحل مال امريء مسلم الا عن طيب نفس ﴿قوله ونحن خالفنا اصلنا الخ﴾ (١) مخالفة الاصل هي عدم العمل به عند وجود مقتضيه وانتفاء معارضه وهي المعبر عنها بالنقض في القياس. والاصل عندنا هنا مقيد بما لم يجر الى ضرر فهو اذا عارضته قاعدة لا ضرر ولا ضرار وجب حمله عليها والبيوع الفاسدة منها معلوم الفساد للمشتري والبائع ولا خلاف في ردله عندنا كما ذكرنا في بيع الحبس وفي بيع الربا. ومنها ما فيه شبهة لاحدهما وهذا اذا قضي فيه بالرد وقد تغير سوقه او تلف او نقص او تعلق حق الغير به او وقع فيه فوات شيء على غير عامد انجر ضرر على احد المتعاقدين فقرر بالقيمة جمعا بين القاعدتين وانما قرر بالقيمة دون الثمن لان الثمن يتبع الرغبات في منافع المبيع وهي هنا فائتة ومشكوكة بخلاف القيمة فانها تتبع حالة المبيع الماخوذ لمن هو بيده لان الرجوع الى القيمة كابطال لما تعاقدوا عليه من الثمن وليس فيه مراعاة الخلاف. على ان مراعاة الخلاف التي يذكرونها لا يعمل بها المجتهد الا في القضاء بالفساد الصريح او بالشبهة او في الخلاف الذي بين السلف من الصحابة والتابعين مثلا فيما طريق النقل وفهم مقصد الشارع لانهم اقرب لزمان التشريع واقرب لفهم مراد الشارع بقرائن الاحوال المشاهدة وفي غير هذا (١) هاتم الحاشية ترتبط بقوله ونحن خالفنا اصلنا في صفحة ٨٨ المارة في الشرح

الاضحية مجزئة وقولنا الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا ﴿ ٩٠ ﴾ في الصحة هي موافقة الامر وقولنا ههنا

ما اسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم ان يكونا مسألة واحدة فلم عملوا مسائلتين * والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الاجزاء وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب فذلك استدلال جماعته من العلماء على وجوب الاضحية بقوله عليه الصلاة والسلام * لا يبي ردته نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك * فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء بكثير فيها حقيقتان متباينتان فامكن جعلهما مسائلتين وقولهم الاجزاء ما اسقط القضاء غير متجه من جهة أن الذي يسقط القضاء هو المجزئ لا الاجزاء فالاولى لصاحب هذا المذهب ان يقول هو كون الفعل مسقطا للقضاء فيجعله صفة في الفعل لانفس الفعل وحكى الامام فخر الدين انما قيل انما سقوط القضاء فيجعله صاحب هذا المذهب نفس السقوط فيلزم ما حيث وجد سقوط القضاء يوجد الاجزاء * وليس كذلك بل من مات في وسط الوقت ولم يصل اوصلى صلاة فاسدة فانما وجد في حقه سقوط القضاء ولم

تكون من التقليد المحرم على المجتهد وقد قال الامام المازري في شرح البرهان عند الكلام على حقيقة المكروه ما نصه « وليس في مسائل الفقه مسألة اصعب من القول بالكرهية لاجل مخالفة الخصم لاسيما اذا كان المجتهد يرى الحل وغيره يرى التحريم فاذا ذهب الى الكراهية فقد خالف الدليلين جميعا والذي يتأتى في هذا المكان التوقف عن الفعل وان كان يغلب على ظنه الحل لاحتمال التحريم اما حمل غير لاله على الفتوى بالكرهية فلا وجه له عندي اه » قوله والجواب ان العقود توصف بالصحة ولا توصف بالاجزاء الخ لان معنى الاجزاء موافقة المطلوب ولا شيء من العقود بمطلوب فلا توصف بالاجزاء وانما يوصف به المطلوب ولو مندوبا على التحقيق ولذلك اطلق الاجزاء على الضحية اما الصحة فهي الموافقة لشروط الشرع فتوصف بها العقود قوله لا يبي ردته اه ﴿ اسمه هاني وقيل مالك واسم ابيه نيار بكسر النون وتخفيف الياء التحتية وقبل عمرو وقيل هيرة وهو من بلى (بوزن علي) حليف الانصار شهد بدرا والمشهدا كلها وتوفي سنة الفتح رضي الله عنه قوله فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء الخ باعتبار عموم متعلقها وفي شرح المحصول للمصنف جعل الاجزاء اعم ثم صرح بان العموم والخصوص بينهما وجهي فلا تنافي بين كلاميهما واقتصر هنا على احد جهتي العموم لحصول الفرق بها قوله وليس كذلك بل من مات الخ ذكر سنيين لمنع الملازمة بين سقوط القضاء ووجود الاجزاء اخذا من كلام المحصول وزاد في المحصول سندنا ثالثا وهو « ان القضاء

يوجد الأجزاء فان القضاء انما يتوجبه ﴿٩١﴾ بعد خروج الوقت وبقاء اهلية التكليف

والميت ليس اهلا للتكليف ولانا نعلم سقوط القضاء بالأجزاء والعلامة مغايرة للمعلول فلا يكون الأجزاء نفس سقوط القضاء ﴿الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الأحكام وهي ثلاثة السبب والشرط وانتفاء المانع فان الله تعالى شرع الأحكام وشرع لها اسبابا وشروطا وموانع وورد خطابها على قسمين خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء من ذلك وهو الخطاب بكثير من الاسباب والشروط والموانع وليس ذلك عاما فيها فلذلك نوجب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الانفاق لكونه من باب الوضع الذي معناه ان الله تبارك وتعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني حكمت بكذا ومن ذلك الطلاق بالاضرار والاعسار والنورث بالانساب وقد يشترط في السبب العلم كاجاب الزنا للحد والقتل للقصاص لا يوجد متوقف عليه وهو كمال ما يتوقف عليه الا احد هذه الثلاثة في العقليات والشرعيات والماديات وقولي وهو كمال

فندنا بامر جديد ولو كان الأجزاء اسقاطا للقضاء لكان عدم الأجزاء موجبا للقضاء فلا يحتاج القضاء لامر جديد اهـ وتركه المصنف فيما يظهر لضعفه اذ يمكن الجواب عنه بان النص الدال على عدم الأجزاء هو الدال على امر الله بالقضاء ولا مشاحة في العبارة ولانه قد يمنع كون القضاء بامر جديد لدفع الالتزام لاسيما وقد عزي للفقهاء ان القضاء بالامر الاول كما في شرح المعالم للفهري . اما اللذان اقتصر عليهما المصنف فاولهما لا مدفع له لظهور الانفكاك بين سقوط القضاء والأجزاء اذ الميت في الوقت لم يات بعبادة اصلا ولم يجب عليه قضاء او اتي بها ناقصة . واما ثانيها المشار له بقوله «ولانا نعلم سقوط القضاء الخ» فهو راجع الى الاستدلال بالاصطلاح وعليه منع ظاهر عند من لا يرى الملازمة اذ تعليل احدهما بالآخر مبني على الملازمة . وفي واحد من الدليين كفاية

الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الأحكام

يريد منه التكلم على خطاب الوضع وهو ما يعرفنا الله تعالى به وقت التكليف او حالته المكلف به التي لا يصح الابهاء وذلك السبب والشرط والمانع وهي غير تكليف لان الله لم يكلفنا بتحصيلها غالبا وقد تكون تكليفا باعتبار كما سيأتي ﴿قوله وسميت الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا الخ﴾ لما كان مقصد الشريعة من احكامها ضبط تصرفات المكلفين والمحافظة على الغاية التي خلقوا لاجلها باخراجهم عن الهمجية الى المدنية كان المقصد الاول من تكليفها امر المكلف بما قد يتركه ونهيه عما قد يفعله من

ما يتوقف عليه احتراز من جزء السبب وجزء الشرط فان جزء السبب يتوقف عليه وكذلك جزء الشرط بخلاف جزء المانع لا يتوقف على انتفائه بل يكفي انتفاء تلك الحقيقة ويكفي في انتفاء جزء من اجزائها اذ لو كان الجزء ايضا مانعا لكان ذلك موانع لا مانعا وسميت الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا في العبارة فان التكليف من الكلفة والمشقة وذلك انها

المصالح والمفاسد وذاتكم مرتبة الوجوب ومرتبة التحريم اما المندوبات
والمكروهات فتميمات للتشريع وترغيبات لمقاصد اخرى فساغ هذا
التغليب للاهم وان كان اقل وهو ما سماه المصنف توسعا . هذا اذا كان
المراد الكلفة الاخرية ولو فسر التكليف بما فيه كلفة دنيوية وهي
مخالفة ميل النفس غالبا لم يخرج عنه الا الاباحية لان المندوب يتكلف
لفعله كالمكروه لتركه فهو اذا من تغليب الاكثر . هذا والمراد عند الجمهور من
الكلفة التي في التكليف الكلفة الدنيوية التي هي تكلف فعل الواجب وترك
المحرم كما اشار له ابن رشد في مقدمة الباب والمصنف جعلها توقع
العقاب فجعلها في ترك الواجب وفعل المحرم ﴿ قوله ويدل على اشتراط
العلم في التكليف قوله تعالى وما كنا معذبين السخ ﴾ ان فضل الله تعالى
قضى ان لا يواخذ الخلق الا بعد تعريفهم بما اراد منهم على السنة الرسل
عليهم السلام فاذا بعث رسول يدعو امة فمن عداها من الامر لا يلزمها
الاتباع لجواز التفاوت في الاحتياج الى التشريع واختلاف مقتضى
التشريع فان اتبع قوم رسول آخرين جاز لهم ان لم يكن لهم شرع صحيح .
اما معرفة الله تعالى بما دل عليه صنع من الوجود وصفات الكمال فهي
مخاطب بها جميع الامر سواء جاءهم رسول بشريعة ام لا لمادات عليه
النصوص الكثيرة من مؤاخذة اهل الفترة على الشرك كما صححه
علمائنا ولكنهم اختلفوا في توجيه ذلك فترات طائفة منهم الامام ابو
حنيفة رحمه الله ان الايمان بالله وصفاته واجب عقلا لانه لا يحتاج الى
تنبيه الشرائع بل كل من نظر علم وجود الخالق وقدرته ولا عذر لمن
جهل ذلك وتناول اصحابه الرسول في الآية بما يشمل العقل وكيفما

يتحقق في الواجب للكلفة
في تركه او المحرم للكلفة في
فعله وما عداها لا كلفة في
فعله ولا في تركه لان الكلفة
هي توقع العقوبة الربانية
وهي لا توجد في غيرها
ولذلك تقول الصبي غير
مكلف وان كان مندوبا
للحج والصلاة على الاصح
فغلب لفظ التكليف على
الثلاثة الاخر فجوزا وتوسعا
ويدل على اشتراط العلم في
التكليف قوله تعالى « وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا »
ففي التعذيب حتى يحصل
العلم بالتبليغ للسامع وقوله
تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل
يدل على ان الحجة لا تخلق
من جهة الجبل بعدم التبليغ
واقوله تعالى « لا يكاف الله
نفسا الا وسعها » والتكليف
مع عدم العلم فكيف بغير
الوسع ولا جماع الامة على
ان من وطئ امرأة يظنها
زوجتها او شرب خمرا
يظنه خلا لا ياتم لعدم العلم
وكذلك العاجز غير مكلف
اجماعا . ويشترط مع العلم

والقدرة شروط آخر تخص
بكل عبادة منها شروط كما
يشترط في الصلاة البلوغ
والزوال والاقامة في الجمعة
والصوم ودوران الحول
في الزكاة وهو كثير مبسوط
في كتب الفقه ويسمى القسم
الآخر خطاب وضع لانه
شيء وضعه الله تعالى في
شرائعه لانه امر به عبادة
ولا أناطه بأفعالهم من حيث
هو خطاب وضع فلا يشترط
العلم ولا القدرة في أكثر
خطاب الوضع يشرح والتوريت
بالانساب فان الانسان اذا مات
له قريب دخلت التركة في
في ملكه وان لم يعلم ولا
ذلك بقدرته حتى لو كان
فيها رفيق يعق عليه عتق
وكذلك يطلق بالاعسار وان
كان الزوج مجنوناً خير عالم
وعاجزاً عن النفقة وكذلك
يجب الضمان بالاتلاف وان
لم يعلم المتلف ما اتلفه لكونه
غافلاً أو مجنوناً ولا قدرته على
التحرز من ذلك وهو كثير
في الشريعة وبعض الاسباب
يشترط فيه العلم والقدرة
وهو كل ما كان فيما جناية
كالزنا وشرب الخمر ونحوه
بما هو سبب للعقوبة فان
قواعد الشرع تقتضي ان
لا يعاقب من لم يقصد المفسدة
ولم يشعر بها اذا وقعت بغير

كان فالجمع بين المتعارضات يقتضي تاويل الآية بما يشمل العقل أو تخصيصها
بغير الايمان. ورأى الجمهور ان لا شيء من الاحكام ثابت بالعقل وصحة
استنتاج النظر الصحيح للعلم لا يوجب المواخذة على التارك لانه قد يفوت
الشيء المهم وهو صرف النظر اليه والتنبيه للاندراج والالجاز ادراك
كثير من احكام الشريعة بالعقل. وها هنا افتروا فمنهم من منع تكليف اهل
الفترة بالايمان وهم الاقل من المتكلمين. ومنهم من اثبتة للنصوص الدالة
الكثيرة وبيانها: ان الحكمة في ارسال الرسل بيان الاحكام المجهولة فان
كانت مما يختلف باختلاف العصور والامم فلا بد من تجديد الرسول
ولذلك لا يؤخذ اهل الفترة على العصيان وان كانت تلك الاحكام مما لا
يختلف كالايمان كفى فيها الخطاب الشائع على السنة الرسل من مبدأ
الخليقة فيكون قوله تعالى حتى نبعث رسولا غير مخصوص ولا مقيد ففي
الاحكام العملية بحسب بيان الرسول. وفي التوحيد بالخطاب من الرسل
الاولين الشامل لجميع البشر لان المقصود ايقاظ الفطرة والى هذا مال
القاضي ابو بكر ابن العربي وغيره وسياتي زيادة تحقيق وبيان لوجه
الاستدلال بالآية في الفصل السابع عشر في الحسن والقبح قوله نحو
التوريت بالانساب الخ وكذلك اوقات الصلوات فانها يترتب بدخولها
لوجوب وان لم يعلم بدخولها المكلف ولذلك متى علم وجب عليه القضاء وان
كان بعد خروج الوقت لان القضاء بالامر الاول ولان القضاء يقتضي سبق
لوجوب على ما تقدم والا لوجب القضاء على الصبي يبلغ بعد الوقت
المرأة تطهر بعد خروجها قوله وبعض الاسباب يشترط فيه العلم
القدرة الخ هـ اما يشير اليه قوله في المتن «وليس ذلك عاما فيها» وبه لا يتم
فرق بين الخطابين ويوقع في لبس عظيم فالتحقيق ان بين العامين فرقا

كسبه ولذلك اشترط في كل سبب هو جناية العلم والقدرة بخلاف المثل ٩٤ السابقة لانها ليست اسباب عقوبات فان

الانلاف وان كان جناية الا انما ليس بسبب عقوبة بل الغرامة جابرة لا زاجرة والعقوبة لا تكون الا زاجرة ويستثنى مع اسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو اسباب انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فانه يشترط في هذه الاسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه فكان ذلك اصلا في انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فيشترط العلم لانه شرط في الرضا فلذلك قلت: وليس عدم الاشتراط عاما في خطاب الوضع بل هذا هو شأنه حق عرض له امر خارج يوجب له اشتراط ذلك . وبقي من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهي اعطاء الموجود حكم المعدم واعطاء المعدم حكم الموجود كتقدير الانسان في الذم والاعيان في السلم في ذمة المسلم اليه والذمة نفسها هي من جملة المقدرات فانها معنى شرعي مقدر في المحل قابل للالزام والالتزام وقد

لان العلم المشترط في خطاب التكليف هو العلم بنفس الحكم للفعل المطلوب اي علم المكلف بانما مطالب بالامر المكلف به وذلك يحصل بعد حصول السبب . واما خطاب الوضع فغالبه لا نظر للعلم فيه واما ما يعتبر فيه العلم منه فانما جعل العلم فيه هو نفس السبب او جزاؤه لا انه شرط بعد حصول السبب لان ذلك يقتضي وجود السببية قبل العلم ووجود السبب يقتضي وجود المسبب . مثال ما كان العلم فيه نفس السبب صيغ العقود فان انتقال الملك اثر للعلم والقصد وذلك معنى العلم وبدونه لا تكون صيغا اذ لا تلزم العقود من غافل او جاهل او هازل الا في مواضع قليلة سدا للذريعة . ومثال ما كان العلم فيه جزء سبب العمد مع القتل سبب للقصاص والعمد مع الوطئ سبب للحد . وينبغي على ذلك ان العلم في خطاب التكليف هو العلم بتعلق الخطاب بخلاف العلم في خطاب الوضع حيث اشترط فان المراد به علم بمعنى القصد لا علم بترتب السببية او الشرطية او المانعة الا ترى انه لو جهل ان الزنا يوجب الحد ولكنه علم انه يقرب اجنبية لترتب عليه الحد في التحقيق ان العلم الذي هو معنى التعمد هو السبب لانه شرط للسبب فالعلم المشترط في توجه خطاب التكليف هو العلم بالخطاب اما العلم الموجود في بعض خطاب الوضع فهو نفس خطاب الوضع لا شرط فيه فصيح ان خطاب الوضع مطاعا لا يشترط فيه علم المكلف اي علمه بانما خطاب وضع وبها ينبغي الفرق بين البابين ، ويظهر حال العلم في الخطابين في قوله فائدا قد يجتمع خطاب التكليف الخ في أي لكون متعلقها واحدا بان يكلف بفعله ويجعل خطاب وضع سببا او

يقدم من مثلها جملة في حد الحكم (في فائدة) قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء واحد ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا والسرقة والعقود فانها اسباب تعاقبها التحريم او الوجوب او الاباحة في العقود . وهي اسباب العقوبات وانتقال الاملاك وكذلك الوضوء والستارة شرطان فهما خطاب وضع وواجبان فهما خطاب تكليف والزواج واجب او مندوب

او مباح وهو سبب الاباحة والطلاق كذلك وهو سبب التحريم والقتل حرام وهو سبب حرمان الارث والامان سبب التحريم ونفي الولد وهو واجب او مباح فاجتمع الامران مثال انفراد الوضع زوال الشمس وجميع اوقات الصلوات اسباب لوجوبها ورؤية الهلال سبب لوجوب رمضان وصلاة العيدين والنسك وهذه المحترقات ليس في فعلها خطاب تكليف ودوران الحول شرط والحيض مانع والبلوغ شرط وجميع ما يترتب على هذه هو شيء آخر غيرها فالوضع في شيء والتكليف في شيء آخر ولا يتصور انفراد التكليف اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط او مانع وابعد الامور عن ذلك الايمان بالله تعالى ومعرفته وهما سببان لعصمة الدم والمال والكفر والنفاق وهما سببان للإباحة فيهما اذا تقرر هذا ﴿ ٩٥ ﴾ فنقول السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فالاول احتراز من

الشرط والثاني احتراز من المانع والثالث احتراز من مقارنته فقدان الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود او اخلافه بسبب آخر فلا يلزم من عدمه العدم انما قلت احتراز من الشرط لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود ولا عدمه وقولي يلزم من عدمه العدم احتراز من المانع فان عدم المانع لا يلزم منه شيء كما تقول الدين مانع من الزكاة فاذا لم يكن عليه دين لا يلزم ان تجب عليه الزكاة لاحتمال فقره مع عدم الدين ولا ان لا تجب الزكاة لاحتمال ان يكون عنده نصاب حال عليه الحول وكذلك دوران الحول شرط ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال

شرطا او مانعا وقد ينفرد خطاب الوضع بان يكون الشيء المجموع سببا مثلا غير مكلف بفعله كالزوال . اما خطاب التكليف فزعم المص انه لا يتصور انفرادا وعمله بقوله « اذ لا تكليف الا وله سبب او شرط الخ » وهي عبارة في التعليل فاسدة لانه ليس المراد من الاجتماع بين الخطابين المقارنة بينهما في الوجود في وقت بل المراد اتحاد المتعلق كما علمت والا لما صح مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف اذ الزوال الذي هو سبب له مسبب وهو وجوب الصلاة وهما مقترنان فما صح كونه مثالا لانفراد خطاب الوضع الا لاعتبار الانفراد والاجتماع في متعلق الخطابين اما كون التكليف لا بد له من سبب فليس بمقتضى اجتماع التكليف والوضع لان متعلق كل من الخطابين غير متعلق الآخر . فليعل صواب العبارة هكذا « اذ لا تكليف الا وهو سبب او شرط الخ » اي لا يخلو متعلق خطاب التكليف عن ان يكون سببا لشيء ما او شرطا او مانعا ويلاقي هذا الاصلاح حينئذ فقوله « وابعد الامور عن ذلك الايمان بالله الخ » اي فان ابعد الامور عن ان يكون سببا في الظاهر وبادئى الراي هو الايمان بالله

فقرة ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه فان قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب قبل الحول فانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة وكذلك وجود المانع الذي هو الدين لا يلزم الوجود وكذلك اذا أخاف السبب سبب آخر لا يلزم العدم كما اذا فقد الزنا لا يلزم أن لا يجب الجلد لا خلافة بالقذف وكذلك الردة تسبب القتل فقد تخلفها جنائمه القتل عمدا او ترك الصلاة او غير ذلك فيلزم وجود الحكم لان الاسباب الشرعية يخالف بعضها بعضها فاذا قلت لذاته خرجت هذه النقوض فان هذه الاسباب كلها بالنظر لذاتها اذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط أو ابدال أو موانع لزمن وجودها الوجود ومن عدمها العدم وانما لا يلزم ذلك في الحالين اذا عرض لها هذه الامور فهي بالنظر الى ذاتها تقتضي ذلك وبالنظر الى الامور الخارجة يتاخر عنها ذلك ولا تنافي بين اقتضاء الشيء بالذات وبين تخلفه للعوارض

(*) والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالاول احتراز من المانع والثاني احتراز من السبب والمانع أيضا والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب فيلزم الوجود عند وجوده وقيام المانع فيقارن العدم والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته . فالاول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنته عدمه لوجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه . مثال الشرط الحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب وكذلك جميع الشروط اما اذا قارن وجود السبب فانه يلزم وجوب الزكاة لكن لا لذاته بل لذات وجود السبب او يقارن ﴿ ٩٦ ﴾ وجود الشرط قيام المانع الذي هو الدين فيلزم العدم لكن المانع لا لذات الشرط فالشرط بالنظر الى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وانما يتأتى لزوم من الامور الخارجية ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر الى الذات واللزوم بالنظر الى الامور الخارجية كما تقدم في السبب وكذلك القول في تقدير المانع (فوائده خمس الاولى الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يلتزمان والفرق بينهما ان جزء العلة مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره كجزء النصاب فانه مشتمل على بعض الغنى في ذاته ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى وانما هو مكمل للغنى للكائن في النصاب) اذا رتب الشارع الحكم مع اوصاف واناطة

ومع ذلك اذا فحصنا نجد سببا في شيء وهو عصمة الدم . وعليه فيكون الدليل على عدم انفراد التكليف عن الوضع هو الاستقرار والمهدة فيها على المص . ولهذا فينبغي اصلاح قوله « ولا يتصور انفراد التكليف » بان يقال « ولا ينفى اولا يتقرر » او نحو ذلك فتدبر فان كلامه بدون هذا التقرير لا يكاد يستقيم ﴿ قوله والشرط ما يلزم من عدمه العدم لذاته الخ ﴾ زاد في الفرق الثالث من كتاب الفروق قيذا آخر وهو قوله « ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره » وقصد بذلك الاحتراز عن جزء العلة المركبة كالقتل العمد العمدوان علته للقصاص فان احد الاجزاء يلزم من عدمه العدم لكن لانه مناسب وفي هذا الكلام تأمل وان كانت الرسوم الاصطلاحية مبنية على المسامحة . وزيادة قيد لذاته في تعريف الشرط والمانع لاجراء بقية التعاريف على مثال تعريف السبب وان كانت في الاخيرين لافائدة لذكرها لانها انما ذكرت في تعريف السبب للاحتراز عن حالته وجوده مع فقدان شرط او قيام مانع لان تأثير السبب بطرني الوجود والعدم اما

بها فان كانت كلها مناسبة فهي كلها علته واحدة وكل واحد منها جزء علة ازام تجدد بعضها استقل بالحكم كالقصاص مع القتل العمد العمدوان فان اثلاثته سبب للقصاص وكل واحد منها جزء علة لان بعضها لم تجدد استقل بوجوب القصاص وان وجدنا بعضها يستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة فان اجتمعت ترتب الحكم وان انفرد بعضها ترتب الحكم ايضا كالبراءة والصغر مع الاجبار ان اجتمعا فلاب الاجبار وان انفرد احدهما كالثيب الصغيرة او البكر الممسة فلم الاجبار على الخلاف هذا اذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة او علل كما تقدم وان كان بعضها وابيا وبعضها غير مناسب فالمناسب غير المناسب شرط لضرورة توقف الحكم على وجوده ولا بد في عادة الشرط وكذلك كون مكملا لحكمة السبب وهو الوصف الاخير كالحول مع النصاب لما وقف صاحب الشرع وجوب

الشرط والمانع فلما كان تأثيرهما بطرف واحد ولم يكن في الطرف الآخر
تأثير كما هو صريح قولهم في تعريفهما « ولا يلزم » لم يكن معنى لزيادة
لذاته لان فقدان الشرط ووجود المانع مانعان من الحكم ووجود
الشرط وعدم المانع لا يقتضيان وجود الحكم ولا عدمه. فقد بين المصنف
في الفرق العاشر ان عدم المانع ليس شرطا واعتراض على الفقهاء في ذلك
فلا فائدة في زيادة قيد لذاته الا ان يكون بيانا لما يقتضيه قوله « من عدمه »
من التأثير الذاتي كما هو ظاهر بالتأمل . هذا وشروط الصحة بتمامها الوجوب
فيها ان ترجع الى خطاب التكليف لان المكلف مخاطب فيها فهي اجزاء
اعتبارية للعبادة المشروطة بها لانها وان كانت خارجة عنها فهي مشروطة
لها ومقرنة بها انما الذي يجعل خطاب وضع شروط الوجوب لانها
كالاسباب والموانع تعريف على خطاب الله وغير مطلوب تحصيلها من
المكلف ومتوقف عاينها توجه خطاب التكليف كما سيشير اليه كلام
المصنف في الفصل السابع من الباب الرابع في الاوامر بخلاف شروط
الصحة في الجميع وفي هذا اشارة الى الفرق بين شرط الوجوب وشرط
الصحة وقول بعض الفقهاء في التفرقة بينهما ان الاول ليس في طوق
المكلف والثاني بعكسه تفرقة اغلبية في قوله الجواب يعلم بان السبب مناسب
في ذاته الخ معنى مناسبته في ذاته ان بينه وبين مسببه مناسبة لانه معرف
للحكم وهو العللة والحكمة مختلفة المفهوم متحدة الذات فمن حيث ان
الشيء مؤثر شرعا لحكم ما ومناسب له فهو عللة. ومن حيث انه مظهر
المصاحبة فهو حكمة. ومن حيث انه وقت لوجود حكم ما فهو السبب.
فالسبب اذا هو المناسب بخلاف الشرط فانه وان كان مناسباً اذ لا يشرط

الزكاة عليهما فهذا هو قاعدة
هذا الباب وبه يظهر الفرق
بين الشرط وجزء العللة من
جهة المناسبة وعدمها (الثانية)
اذا اجتمعت اجزاء العللة
ترتب الحكم واذا اجتمعت
العلل المستقلة ترتب الحكم
ايضا فافرق بين الوصف
الذي هو جزء العللة وبين
الوصف الذي هو عللة مستقلة
والفرق بينهما ان جزء العللة
اذا انفرد لا يثبت معه الحكم
كاحد اوصاف القتل العمد
العدوان فان المجموع
سبب القصاص ، واذا انفرد
جزء العللة لا يترتب عليه
القصاص والوصف الذي
هو عللة مستقلة اذا اجتمع مع
غيره ترتب الحكم واذا انفرد
ترتب الحكم ايضا كاجاب
الوضوء على من لامس وجامع
وبالوفاء اذا انفرد احدهما وجب
الوضوء ايضا . الثامنة الحكم
كما يتوقف على وجود مسببه
يتوقف على وجود شرطه
فمن يعلم كل واحد منهما
* الجواب يعلم بان السبب
مناسب في ذاته والشرط
مناسبته في غيره كالنصاب

مشتعل على الغنى في ذاته والحول مكمل لحكمة الغنى في النصاب بالتمكن من التسمية . الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ومنها ما يمنع ابتداءه فقط ومنها ما يختلف فيه هل يلحق بالاول او بالثاني فالاول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره اذا طرأ عليه والثاني كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره اذا طرأ عليه والثالث كالأحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانما يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء فان طرأ على الصيد فهل تجب ازالة اليد عنه فيما خلاف بين العلماء وكما طول يمنع من نكاح الامة ابتداء فان طرأ عليه فهل يبطله خلاف وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طرأ بعده فهل يبطله فيما خلاف) مثال طرأ والرضاع على النكاح ان ينزوج بنتا في المهمل فترضعها امه فتصير اختها من الرضاع فتحرم عليها والمستبراة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صونا لماء الغير عن الاختلاط فاذا غصبت امرأته تزوجها وزنت اختيارا او وطئت بشبهة فانها تستبرأ من هذا الماء ليتبين هل منه ولد ﴿ ٩٨ ﴾ فيلحق بالغير في وطء الشبهة او يلعن

منه في الزنا ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء فقد قوي الاستبراء على منع المبادي وما قوي على قطع التامدي . والمحرم لا يحل له ان يضع يده على الصيد . فالاحرام يمنع من وضع اليد على الصيد فان احرم وهو عندة فهل يجب عليه افلاته ام لا فيه خلاف (الخامسة الشروط القوية اسباب لانه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها عدم خلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالتطهارة مع الصلاة والعادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات) اذا قلت ان

شيء بغير ما له به علاقة الا انه يكون مكملا للمناسب كما بينا المص في الحول وكالتطهارة في الصلاة فان الوقت سبب لمناسبته لذكر الله عندة اذ هي اوقات بعد شواغل ما هي . او غيبة فكر منسية . والتطهارة تناسب ذكر الله تعالى

الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة

مادة رخص في اللغة ترجع الى معنى اليسر والتخفيف واللين يقال ترخص في شيء بمعنى تسامح ففي الحديث صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ترخص فيه . وثمن رخيص خفيف على النفس وقال النابغة بن خضب رخص البنان كانه * عنم يكاد من اللطافة يعقد والبحث في الرخصة والعزيمة من علائق البحث عن خطاب

دخلت الدار فانت حر يلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية وهذا هو شأن السبب ان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه عدم لذاته كما تقدم تحديده واما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب مالك ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحديده ويلزم من عدم التطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطا في صورة القدرة عليها ولا يلزم من وجود التطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكيفية او بصلبيتها بدون شرط او ركن وقولي في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات انها تمكث تحت التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تنغذى بالتراب فلا يحتوز عنها حينئذ السادس عشر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع اشتداد المانع منه شرعا . والعزيمة طلب الفعل الذي ام يشتهر فيه مانع شرعي

التكليف لانهما صفة للحكم لعارض للفعل فكانا ملحقين
 بها كما الحق البحث عن الصحة والفساد بكتاب الوضوء لكونهما اثر وجود
 الاسباب والشروط وانتفاء الموانع . ولقد تشعبت طرائق البحث فيهما هنا
 وانقسمت عرالا فتعين الابتداء بتحقيق هاتئ المسالة من اصولها قبل تتبع
 كلام المصنف فيها قال الشاطبي في الموافقات : العزيمة ما شرع من الاحكام
 الكلية ابتداء ومعنى كونها كلية انها لا تختص ببعض المكلفين من حيث
 انهم مكلفون دون بعض ولا ببعض الاحوال دون بعض كالصلاة في اوقاتها
 المنصوصة والصوم والحج وشعائر الاسلام ويدخل تحت هذا ما شرع
 لسبب مصلحة في الاصل كالمشروعات المتوصل بها الى اقامة مصالح الدارين
 كسائر عقود المعاوضات واحكام الجنايات وجميع كليات الشريعة ومعنى
 شرعيتها ابتداء ان يكون قصد الشارع منها انشاء الاحكام التكليفية على العباد
 من اول الامر فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك فان سبقها وكان منسوخا بهذا
 الاخير كان هذا الاخير كالحكم الابتدائي تمهيدا للصالح الكلية العامة الى
 ان قال : واما الرخصة فما شرع لعذر شاق استثناء من اصل كلي يقتضي المنع
 مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه فيكونه مشروعا لعذر هو الخاصة التي
 ذكرها علماء الاصول وكونه شاقا احتراز عما يكون العذر فيه مجرد الحاجة
 من غير مشقة فلا يسمى ذلك رخصة كشرع القراض والمساواة والسلام
 فلا تسمى رخصة وان كانت مستثناة من اصل ممنوع وانما يدخل هذا
 تحت اصل الحاجيات الكلية والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة
 ثم قال : وللرخصة اطلاقان ثلاثة آخر لا تخلو من مجاز او تسامح فقد
 تطلق على هذا النوع مما استثنى من اصل كلي لكونه حاجيا (قلت

وهذا النوع جدير بان يسمى رخصة العلة لانه رخصة بالنظر الى العلة
لا الى الحكم) وقد تطلق على ما وضع عن الامة من الحرج وعليه يحمل
حديث ان الله يحب ان توتي رخصه كما يجب ان توتي عزائمه وقد تطلق
عند الصوفية على ما كان من المشروعات توسعت على العباد لانهم ملك لله
فاذا اباح لهم شيئا او وهب لهم حظا ينالونه فقد ترخص عليهم انتهى حاصل
كلامه وبما يتبين ان تعريف الامام الرخصة في المحصول بقوله « جواز
الاقدام مع قيام المانع من الفعل » ينطبق على مراد المحققين من الرخصة
بدون تسامح ولا تاويل فان كلمة جواز تؤذن بسبق المنع وايد ذلك قوله
« مع قيام المانع » اي مع عدم نسخ النص المانع منه احترازا عن النسخ فان
اريد تحريمه على ما يشمل رخصة العلة فسر المانع بما يشمل القياس
وقصد الشريعة . والمص افسد تعريف الامام بشبهتين اولاهما اخذ الجواز
في تعريفه بما يضاف الاذن والتشريع . وثانيتهما الذهول عن مراد الامام
رحمه الله من المانع في الاولى اورد على منعه دخول الصلوات الخمس . وبالثانية
اورد عليه ايضا تايدا الاولى ان المانع موجود في الاحكام كلها وهو نوعان
شرعي وهو ما تقر من نفي الحرج - والظاهر انه سوى هنا بين المشقة
والحرج مع تصريحه بالفرق بينهما في الفرق الثاني عشر من - وعقلي
وهو منافاة الطباع فلذلك راي ان يقيد المانع بالاشتهار لئلا يشمل من نفور
الطباع الا ما شاع في جميع النفوس وكان نفورا شديدا . وعن هذا ايضا نشأ
له الاستدراك الذي افسد به هذه الواقعة في المتن لما لاحت له اشياء من
الرخصة بالمعنى الثاني وجدها في اطلاقات بعض الفقهاء والآثار وبهذا
يظهر منع قوله « فما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي الخ »

ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب كاكل ﴿١٠١﴾ المضطر الميتة. وقد لا تنتهي كإفطار المسافر. وقد لا

يباح كالغصة لشرب الخمر ﴿١٠٢﴾
الرخصة مشتقة من الترخيص
والرخص هو اللين فهي من
حيث الجلمة من السهولة
والمسامحة واللين وفسرها
الامام فخر الدين في
المحصول بجواز الاقدام مع
قيام المانع وذلك مشكل لانه
يلزم منه ان تكون الصلوات
الحس رخصة والحدود
والتعازير والجهاد والحج رخصة
لان ذلك جميعه يجوز الاقدام
عليه وفيه مانعان احدهما
ظواهر النصوص المانعة من
التزامه وهو قوله تعالى وما
جعل عليكم في الدين من
حرج وقوله تعالى ولا يريدكم
الله بكم السير ولا يريد بكم
العسر وقوله عليه الصلاة
والسلام لا ضرر ولا ضرار
وجميع ذلك يمنع من ان تحجب
هذه الامور علينا لانه حرج
وعسر وضرر غير ان
ما فيها من المصالح العاجلة
والمؤجلة الآجلة هو المعارض
الذي لاجله خولفت ظواهر
هذه النصوص. وثانيهما ان
صورة الانسان مكرمة معظمة
لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم
وقوله تعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم والمكرم المعظم
يناسب ان لا تهلك بنيته بالجهاد
ولا يلزم المقات والمضار ولذلك
قلت انا في حدي مع اشتها
المانع الشرعي واريد باشتها

اما قوله «والذي تقرر عليه خالي اني عاجز الخ» فمراد لانه عاجز عن الاتيان
بحد مراعى فيه ما درج علينا. وقد يقال يمكن اصلاح التعريف بعد تسليم
ما درج عليه بزيادة كلمته «النص» قبل كلمته المانع. ويظهر ان جزمه في
مراد الامام من المانع بانه الشيء الذي يقتضي المنع من التكليف حسبما
اشار له قوله آخر البحث «وليس فيها مانع على زعمة» وقوله في شرح المحصول
«وللفسدة المرجوحته تقتضي المنع اذا انفردت وهو انما يريد ذلك لانه
لو اراد السالم عن المعارض لم تكن الميتة رخصة» لا مستنبذه ومن العجب
كيف يحمل المص المانع في كلام الامام على ما لم يرد الامام ثم يعترض بما يشاء
ولا شك ان المانع له اطلاق اصولي لا تصح ارادته هنا فلم يبق الا
الاطلاق اللغوي وهو تحجير الشيء والنهي عنه وذلك لا يؤخذ الا من
النص ﴿١٠٣﴾ قوله ثم الرخصة تنتهي الى الوجوب الخ ﴿١٠٤﴾ هذا مبني على
لم يتعرض له المصنف في الشرح فاصل حكم الرخصة هو الاباحة لانها
السهولة وجواز الاقدام بعد المنع منها كالقصر والفطر في السفر والحكم
ينتقل من الصعوبة قبل الوصول الى الحد الذي يصير الى عزيمته اخرى
فان الحد الذي يخشى منه الهلاك من الجوع ليس هو حد اباحت اكل
الميتة بل هو الحد الذي يشق فيه الجوع على المكلف وهو الذي قبل حد
استسهال البغي والعدوان والسرقة كما اشار له قوله تعالى «فن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه» واما الصور التي تفاجيء المكلف فيها مفسدة قوية
يجب درؤها مثل قطع الصلاة بخشية سقوط اعمى في جب او سلب القطاع
ماله فليست من الرخصة ولكن من تعارض الدليلين وترجيح ما يفوت
منه المقصد وذي المفسدة الراجعة على ما دون ذلك وقد ترك المص هنا

المانع نفور الطبع الحيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان الميتة أو افطر في رمضان أو شرب الخمر لغصة ونحو ذلك وعلى هذا تخرج هذه النقوض عن حد الرخصة فإنها لا ينفر أحد من قولنا أقيم الحد على الإنسان ولا على الإنسان ونحو ذلك ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف الإنسانية كما يستعظم اجتماع الإكل مع الميتة والافطار مع رمضان ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد عن الفساد فإن في الشريعة رخصاً لم يهتم لها حالاً ذكرى لهذا الحد وهي الاجارة رخصة من بيع المعلوم الذي لا يقدر على تسليمه والسلام رخصة لما فيه من الغرر بالنسبة الى المربي والقراض والمساواة رخصتان لجهالة الاجرة فيها والصيد رخصة لا كل الحيوان مع اشتغاله على دوائه ويكتفى فيه بمجرد جرحه وخدشه ومع ذلك فلا ينفر أحد إذا ذكر له ملازمة هذه الامور فلا يكون حدي جامعاً . ثم استقراء الشريعة يقتضي ان ما من مصلحة الا وفيها مفسدة ولو قت على العبد ولا فساد الا وفيها مصلحة وان قلت على العبد ولو في الكفر فان فيه تعظيم اهله وعنايته لمن شايهم وعداوة اهل الحق له وطلب دمه ﴿ ١٠٢ ﴾ وماله وكذلك تقول في الايمان واذا كان هذا في اعظم الاشياء مصلحة واعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما وعلى هذا ما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي لانه لا يمكن ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح فان اكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة فحينئذ ما المراد الا المانع المغمور بالراجح المعارض له وحينئذ يندرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغمور لمعارضه لما تقدم والذي يقرر عليه حالي في شرح المحصول وههنا اني عاجز عن ضبط الرخصة

بيان العذر الذي يجوز الا تنقل من العزيمة الى الرخصة وتعرض له في الفرق الرابع عشر بين المشقة المسقطه للعبادة والتي لا تسقطها وضابطها يؤخذ من طولها ان تكون المشقة منفكة عن العيادة غير سهلة مكافئة المفسدة التي تحصل عنها للمصلحة الحاصلة من العزيمة او زائدة عليها وتعين هذين القيدين الاخيرين يحتاج الى تدقيق فقهي وعرض على قواعد الشريعة

﴿ الفصل السابع عشر في الحسن والقبح ﴾

بحث الاصولي عن هاتيه المسالة من جهة تعلقها بالتشريع لان الحسن والقبح اصل للتشريع عند مثبتهما وان كانت في الاصل مسالة كلامية فروضها في بيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول لانه او ابي الخطابون بدعوة الرسول من النظر في المعجزة للزم افحام الرسول اذ لا تمكن معرفة

مجد جامع مانع اما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه انا الصعوبة في الحد على ذلك الوجه وقولي وقد لا يباح سببها كالفصة لشرب الخمر اريد ان لا يباح لاحد ان يغص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر بل الفصة حرام مطلقاً . وقال في المحصول : العزيمة هي جواز الاقدام مع عدم المانع فيرد عليها ان أكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لانه يجوز الاقدام عليها وليس فيها مانع على زعمه في المانع ولا يمكن ان تكون من العزائم فان العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ولا طلب في هذه الامور فلذلك زدت في حدي طلب الفعل مع عدم اشتوار المانع الشرعي فقيده الطلب ليخرج اكل الطيبات ونحوها وعدم اشتوار المانع احتراز من الرخصة اذا طلبت كاكل المضطر الميتة وقصدت باصل الطلب ولم اعين الوجوب لان المالكية قولوا ان السجدة المندوب السجود عند تلاوتها عزائم فقالوا عزائم القرآن احدى عشرة سجدة فذكرت الطلب ليندرج المندوب والواجب ﴿ الفصل السابع عشر في

الحسن والقبح حسن الشيء وقبحه راديهما ما يلائم الطبع او يناقره كاتخاذ الغرقى واتهام الارباء او كونه صفة كمال او نقص نحو العلم حسن والجهل قبح او كونه موجبا للمدح او الذم الشرعيين والاولان عقليان اجماعا والثالث شرعي عندنا لا يعلم ولا يثبت الا بالشرع والقبح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه وعند المعتزلة هو عقلي لا يقتصر الى ورود الشرائع بل العقل يستقل بشيئيه قبل الرسل وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وكحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او مظهرة لما لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظرا كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم اول يوم من شوال وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع فعلى رايها لا يثبت حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله وخلافا للآهري من اصحابنا القائل بالخطر مطلقا وابى الفرج القائل بالاباحة مطلقا وكذلك قال بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لا يطلع العقل على حاله كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال لنا قوله تعالى وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا نقي التعذيب قبل البعثة فينتقي ملزومه وهو الحكم. احتجوا باننا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة قلنا محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع معنى قولنا الاولان عقليان اجماعا انا وافقنا المعتزلة على ان الحسن والقبح بهذين التفسيرين يستقل العقل بادراكهما من غير ورود الشرائع فيدرك العقل * ان الاحسان ملائم والاساءة منافرة وان العلم كمال والجهل نقص اما كون الفعل يثيب الله عليه او يعاقب فهذا لا يعلم الا بالشرع عندنا وبالعقل ﴿ ١٠٣ ﴾ عندهم فمن انقذ غريبا ففي فعله امران احدهما كون الطباع السليمة

تشرح له وهذا عقلي وثانيهما ان الله تعالى يشيى على ذلك وهذا محل النزاع وكذلك من غرق انسانا ظمأ فيم امران احدهما كونه يتالم منه الطبع السليم وهذا عقلي وثانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع فهذا تلخيص محل النزاع وكذلك يدرك العقل ان العلم كمال وان الجهل نقص وان لم يبعث الله الرسل كما يدرك ان خمسة في خمسة بخمسة وعشرين وجميع الاحكام العقلية من الحسابات والهندسيات

وجود الله ووجوب امتثاله والاصغاء لدعوة رسله الا بعد علم صدق الرسول المخبر عن ذلك وهي متوقفة على التأمل فلول القول بان وجوب النظر وطاعة الخائق والعالم به عقلي للزم الافحام كذا اجاب المعتزلة وقد مر لنا الجواب عن ذلك ثم تفرعت عن هاته المسالة مسائل اخرى منها مسالة تعذيب اهل الفترة وليس الاختلاف بين الفريقين الا في طريق الايجاب لا في وجود حسن وقبح للافعال كما قاله المص وغيره وهي مسالة ترجع الى اصل اكبر منها وهو رعي الصلاح والاصلاح وعنده ايضا تشعبت مسالة الخلاف في قدرة العبد ﴿ قوله ان الاحسان ملائم الخ ﴾ اي احسان غيرك اليك اما احسانه الى غيرك او احسانك للغير فربما اختلفت الاراء فيه ﴿ قوله وعندهم تدرك الاحكام الخ ﴾ اي فيما لم ينص الشرع

وكذلك الامور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع وكذلك الامور الالهية فيما يجب لله تعالى ويستحيل عليها او يجوز في افعاله يكفي فيها العقل وانما وقوع احد طرفي الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ولا يتوقف كله على الشرائع بل قد يكفي فيه الخواس الخمس واحدا كما ندرك ان الله تعالى خلق الانسان في المسك واللون في الثلج والصوت في الجين والحشونة في القنفذ او بقرائن الاحوال كخجل الخجل ووجل الوجل وغير ذلك واما الثواب والعقاب العاجل في الدنيا او الاجل في الآخرة واحوال القيامة والاحكام الشرعية فان هذا والحجة لا يعلم عنده الا بالرسائل الربانية * وعندهم تدرك الاحكام والثواب والعقاب وكثير من احوال القيامة بالعقل فانهم يوجبون

بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة وغير ذلك مما هو عند من باب العدل وقروح الحسن والقبح ونحن عندنا هذه الامور كلها يجوز على الله تركها وفعلها ولا نعلم وقوعها وعدم وقوعها الا بالشرائع فالقبح ههنا ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه الله تعالى عنه وعند المعتزلة القبح هو المشتمل على صفة لاجلها يستحق صاحبه الذم والحسن ما ليس كذلك ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك ومقصودهم بالصفة المفسدة ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك والاكتفاء بمطلق هذا السبب امران احدهما ان تكون الافعال الالهية حسنة ﴿ ١٠٤ ﴾ لصدق عدم النهي عليها ويندرج ايضا

فعل السامي والعاقل وافعال البهائم ولو قلنا الحسن هو المأمور به لم تدرج لافعال الالهية لعدم الامر فيها وثانيهما ان ينطبق على قوله تعالى «ليجزئهم الله احسن ما عملوا» مفهومه ان الله تعالى لا يجازيهم على الحسن وهو كذلك اذا فسرنا الحسن بما ليس منها عنه كان ادنى رتبة الاباحة واعلى رتبة المطلوب فيكون المباح الحسن والمطلوب الاحسن والجزء انما يقع في المطلوب فالجزء انما هو في الاحسن لا في الحسن فقد علمنا بالآية مفهومها ومنطوقها ثم المردك عند المعتزلة في هذه المسألة ان الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى افعال المفسد لا يحرمها واهمال المصالح فلا يامر بها فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله اذ لو لم يثبت قبله لوقع افعال المفسد والمصالح فلعقل عندهم ادرك ان تعالى حكم

فيه بشيء ولذلك اثبتوا تعذيب اهل الفترة وقد ذهب المحققون من اصحابنا الى اثبات احكام للافعال التي لم ينص الشرع فيها بشيء باعتبار ما تشتمل عليها من المضار والمنافع فتحاشوا عن عبارة الحسن والقبح ووافقوا في الغاية ﴿ قوله ونحن نقول معنى كونها تعالى حكيم كونها متصفا بالخ ﴾ لا نعرف من فسر الحكمة بما ذكره المص ولا نعرف خلافا بيننا فعين المعتزلة في تفسير الحكمة الا في زيادة قيد يدل على انها قينا من مواهب الله على اصولنا ومن الطبائع على اصولهم فنحن نعرفها بانها العلوم النظرية الموهوبية وهم يقولون قوة الفهم ووضع الدلائل كما صرح به الامام الرازي في المسألة الثالثة من تفسير قوله تعالى «يوتي الحكمة من يشاء» وكما قال ابن العربي في العواصم قال الفخر عند قوله تعالى يوتي الحكمة من يشاء « المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب وقد فسرت بانها التخلق باخلاق الله بقدر الطائفة البشرية وكمال الانسان في شيئين ان يعلم الحق لذاته والخير للعمل به فراجع الاول العلم والثاني فعل الصواب والعدل » وقد افصح القاضي ابو بكر ابن العربي عن هذا اذ قال في العواصم وليس للحكمة معنى الا العلم الا ان في الحكمة اشارة الى

بتحريم المفسد وايجاب المصالح لا ان العقل هو الموجب والمحرر بل الموجب والمحرر هو الله تعالى لكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيم كما يجب له لذاته كونها علما ﴿ ونحن نقول معنى كونها تعالى حكيم كونها تعالى متصفا بصفات الكمال من العلم العام والتعلق والقدرة العامة والتأثير والارادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى لا بمعنى انها تعالى يراعي المصالح والمفاسد بل ان تعالى أن يضل الخلق اجمعين وأن يهديهم اجمعين وان

يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد فكل نعمة منه فضل وكل نعمة منه عدل والخلائق دائرون بين فضله وعدله * فعدنا لا يشك ١٠٥ ﴿ حكم قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع وعندهم ذلك كله

عقلي بالتفسير الذي تقدم

من أدراك العقل لا من

حكمه والحاكم هو الله تعالى

في الجميع ولما كانت هذه

قاعدهم قالوا في الكذب

الضار ان قبض مدرك

بالضرورة اذ كونه كذبا

جهتا قبح وكونه ضررا

جهتا قبح والصدق النافع

حسن بالضرورة لان

كونه صدقا جهتا حسن

وكونه نفعاً جهتا

حسن فلا مدخل للنظر

هنا بل الصدق الضار محال

النظر لاحتمال أن ترجح

مصلحة الصدق على مفسدة

الضرر فيقضي بالحسن او

بالعكس فيقضي بالقبح أو

يستويان فيجب التوقف

وكذلك الكذب النافع ينقسم

الى الاقسام الثلاثة فالكذب

من العظيم اقبح منه من

الحقير وفي الشيء الحقير

اقبح منه في حفظ المال

الخطير او النفس المؤمنة

الزكية فلا بد من النظر في

كل صورة حتى يقضي

بحسبها او بقبحها او يتوقف

فيها وقد يتعذر النظر كما في

يوم من رمضان لا يقدر

ثمرة العلم وفائدته وهي العمل بموجبه والتصرف بحكمته والجري على مقتضاه في جميع الاقوال والافعال فان بناء حكم يقتضي ان تجري الافعال والاقوال على قانون كما يبناه في اصول الفقه اهـ فتبين ان الخلاف بيننا في حقيقة الحكمة والعلم اللذين هما من صفاتنا هل هما موهوبان من الله ام هما من كسبنا وصنعنا بناء على مسألة قدرة العبد اما صفة الله فلا خلاف انها نفس العلم وظهور آثار كماله وانتظامه كما اشار له الامامان المذكوران قال في مغارج النور « الحكيم ذو الحكمة وهي العلم واتقان الصنع وهو الاجاد بالنسبة اليه تعالى ووضع كل شيء في وضعه اللائق به والاطلاع على حقائق الامور اهـ » فليس الخلاف بيننا في هذا الموضع الا في ان يجب مقتضى الحكمة له او في كونه فضلا منه ﴿ قوله فعدنا لا يشك حكم قبل الشرع ولا يجب شكر المنعم الا بالشرع الخ ﴾ هاتان مسالتان احتج بهما المعتزلة على ثبوت الحسن والقبح اما ضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكافعال الناس قبل الشرع في القسمين ومن ذلك ما جهلت صفتها كصوم آخر يوم من رمضان وفطر اول يوم من شوال والحكم فيه الاباحة على التحقيق من اقوال لهم ثلاثة ولهذا ترجم ابن الحاجب في مختصره هاتين المسالتين بقوله « مسالتان عن التنزل » ﴿ قوله لنا ان العالم حادث فقد اخبر الله المصالح دهورا الخ ﴾ اراد على اصل اثبات الحكمة بالمعنى الذي

العقل ان يدرك فرقا بينا وبين اول يوم من شوال بل الشرائع عندهم اذا وردت عرفتهم انها كان فيه مصلحة وفي اول يوم من شوال مفسدة وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظير ولا الشرع كاشف بل منشيء في الجميع وعندهم الشرائع اما مؤكدة فيما تقدم او كاشفة فيما لم يتقدم عليه ﴿ لنا ان العالم حادث فهو اما ان يكون فيه مصالح او

لا يكون فان كان الاول
 فقد اخبر الله تعالى فعل
 المصالح دهورا لا نهاية لها
 فلا يقال ان الله تعالى لا
 يهمل المصالح وحينئذ لا
 يجزم العقل بثبوت
 الاحكام قبل الشرائع ولا
 ببراءة المصالح وان كان
 العالم ليس فيه مصالح وقد
 فعل الله ما لا مصلحة فيه
 فلا يكون العقل جازما بان
 الله تعالى لا يفعل الا ما فيه
 مصلحة بل يجوز عليه فعل لا
 حكمة فيه على رأيهم وذلك
 يخرج قاعدة الحكمة بتفسيرهم
 فهذا برهان قاطع على بطلان
 الحسن والقبح العقليين ولم
 أره مسطورا وقد نقلت في
 شرح المصالح طرقا
 عديدة عن الاصحاب وبينت
 ما عليها من الاشكال
 واخرت هذه الطريقة
 احتجاجا بانها لولا مراعاة
 المصالح والمفاسد لكان
 تخصيص الفعل المعين من
 بين سائر الافعال بالحكم
 المعين من بين سائر الاحكام
 ترجيحاً من غير مرجح
 لكن لما خصص بعضها
 بالتحريم وبعضها بالوجوب
 وبعضها بالاباحة دل على ان
 الوجوب للمصالح والتحريم
 للمفاسد والاباحة لمرور
 العقل عنهما او لاستوائهما
 فيه وذلك هو المطلوب
 جوابي : ان الامر كما
 ذكرتم في مراعاة المصالح

ذكره المعتزلة بلسان حالهم ولازم مذهبهم المقتضي للايجاب . ويجاب عنه
 بان المصالح في العالم اضافية اقتضاها احتياج الناس اليها وهي قبل خلق
 العالم واهله لا تسمى مصالح فلا يدل تاخيرها على تاخير المصاحبة هذا
 اذا حملت عبارة المصنف على ظاهرها بدون تقدير مضاف في قوله « فيه »
 مصالح وقوله بعد ذلك « ليس فيه مصالح » فان اراد المصنف بقوله فيه مصالح
 وقوله بعده « ليس فيه مصالح » تقدير مضاف اي في ايجاد العالم حتى
 يكون الاستدلال بحدوثه بعد عدمه على انه لو كان صلاحا ما تاخر
 ولو كان فسادا لما وجد كان حينئذ الجاء للمعتزلة وهو ماخوذ من كلام الامام
 في معالم اصول الدين حيث قال « الحجة الثانية ان العالم محدث فكان حدوثه
 مختصا بوقت معين لا محالة فان كان ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات
 من جميع الوجوه بطل توقيف فعل الله على الحسن والقبح وان اختص
 ذلك الوقت بخاصية لأجلها وقع الاحداث فيه دون غيرها فان حصلت
 بتخصيص الله تعالى فلا حسن فيها ولا قبح وان كانت لذاته بطل الاستدلال
 بحدوث العالم على وجود الصانع لجواز احتمال تاثير الوقت والخاصية
 آه » ويجاب عنه بما اجاب به شرف الدين التامساني في شرحه بجواز
 التزام اختصاص الوقت بمصاحبة عالمها الله تتبع وجود العالم فهي ليست
 في ذات الوقت بل باضافة الفعل للوقت فلا يبطل الاستدلال بحدوث
 العالم قال : « وغرضنا من ايراد هذا بيان ضعف ما تمسك به لا تصحيح
 مذهب المعتزلة » . والحاصل ان المصاحبة قد تكون ذاتية لكنها طارئة في
 وقت دون آخر ولا تصل بان تكون نحصا بالوجود حتى يبطل الاستدلال
 بحدوث العالم على الصانع لانها وصف اعتبر باعش على الابد لا قوة موجودة

فاسد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل ١٠٧ الوجوب ولم يحصل لكم دليلكم الا اصل المراجعة لا وجوبها

فتقول بموجب دليلكم

(تنبيه) * قول من قال من

الفقهاء بان الافعال قبل

الشرع على الحظر او على

الاباحة ليس هو مراقبا

المعتزلة بل هو من اهل

السنّة غير انما قال ذلك

لمدارك شرعية اما دليل

كونها على التحريم متقدما

فلقوله تعالى يسئلونك ماذا

أحل لهم ومفهومها ان

المتقدم قبل الحل هو التحريم

وكذلك قوله تعالى احلت

لكم بهيمة الانعام ومفهومها

انما كانت قبل ذلك محرمة

فدل على ان حكم الاشياء كلها

كانت على الحظر واما دليل

الاباحة فلقوله تعالى خلق

لكم ما في الارض جميعا

وقوله تعالى اعطى كل شيء

حلقه ثم هدى وذلك يدل

على الاذن في الجميع

بهذه المدارك الشرعية الدالة

على الحل قبل ورود الشرائع

فلو لم ترد هذه النصوص

لقال هؤلاء الفقهاء لا علم

لنا بتحريم ولا اباحة ونقول

المعتزلة المدرك عندها

العقل فلا يضرنا عدم ورود

الشرائع فمن ههنا افترق

هؤلاء الفقهاء من المعتزلة

* وأما قولي وكذلك يقول

الاهري وابوالفرج وجاعة

من المعتزلة فيما لم يطالع

العقل عليه فلا شك ان

حتى ينقل ما ردوا به على الطبايعيين اليها. والظاهر ان المصنف اراد الوجه
الاول الذي هو ظاهر عبارته لانه قال لم ير هذا الدليل مسطورا. وانه
اراد الوجه الثاني على تقدير المضاف ويكون قد اتفق خاطر لا مع خاطر
الامام في المعالم وما ذلك بعجيب * قوله قول من قال من الفقهاء بان
الافعال قبل الشرع على الحظر الشيخ * يكفي في التفرقة بين هؤلاء وبين
المعتزلة ان الفقهاء التزموا حكما واحدا من حظر او اباحة لسائر الافعال
والمعتزلة قالوا بذلك فيما لم يطالع فيه على صفة حسن او قبح * قوله
واما قولي وكذلك يقول الاهري الشيخ * اي قوله ذلك بالمعنى لا بالنص
لان عبارته ليست كذلك وان كان ذلك معناها واراد بهذا الاعتذار عن
مخالفته لحكاية الامام في المحصول واتباعه لحكاية سيف الدين الآمدي
لانها المناسبة لقواعد الاعتزال والمأثور عنهم ثم اعتذر الامام بانها رأى
قول طائفة من الشيعة المعتزلة فظنهم قول جميعهم وهو ما بينه ابو الحسين
في المعتمد

ترجمة الاهري

والاهري هو ابو بكر محمد بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عمر بن
مصعب بن الزبير التميمي المالكي ولد قبل التسعين ومائتين وتوفي ببغداد
في شوال ٣٧٥ خمس وسبعين وثلاثمائة اخا عنه ابو بكر الباقلائي والاصيلي
واستجازا له الشيخ ابن ابي زيد وكان محترما من العلماء والملوك ومدحه المعري
بالقصيدة البائية التي يقول فيها

ايستعذري عن ذري منعم ام يخصني * بما هو حظي من اليم عتاب
وهو رئيس المالكية في وقتي بالعراق وكان مثيرا كريما قال في المدارك

الشيخ سيف الدين قال: «اختلف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم في حكم ما لم يدركه العقل ضرورة ولا نظرا من الاشياء قبل الشرع فقبل بالخطر وقيل بالاباحة» وحكاها الامام فخر الدين عاملا في جميع الافعال وهو منافق اقواعد الاعتزال من جهة ان القول بالخطر مطلقا يقتضي تحريم انقاذ الغريق واطعام الجائع واكساء العريان وذلك تأباه قواعد الاعتزال . والقول بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد ١٠٨ في الارض وذلك تأباه قواعد الاعتزال

ايضا فلذلك اخترت طريق

وبعد موته ضعف مذهب مالك بالعراق لخروج الراسة والقضاء عنهم الى غيرهم فقل طلبه ولما حضرته الوفاة وزع ماله على اهل الحاجة والخير من جيرانه واصحابه واعطى الباقلاني مائة وخمسين مثقالا من الذهب وحبس كتبه عليهم . الف شرح مذهب مالك والرد على من خالفه وكتاب الاصول وغير ذلك رحمه الله

ترجمة ابي الفرج

وابو الفرج هو القاضي عمر بن محمد بن عمر البغدادي المالكي المتوفى ٣٣١ احدى وثلاثين وثلاثمائة ولي قضاء طرسوس ثم قضاء بغداد ومات قتيلا وقيل من العطش وهو مسافر بالبرية بعد ان تعرض لهم الاعراب ولم يدرك خبره كان فصيحاً لغوياً متقدماً فقيها اخذ عنه الابهري والف الحاوي في الفقه واللمع في اصوله

ترجمة ابي الحسين البصري

وابو الحسين هو محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي احدى ائمة المعتزلة وحذاقهم توفي في بغداد ٤٣٦ ست وثلاثين واربع مائة وكتبه نافعاً محررة الف المعتمد في الاصول وهو شرح على العمدة للقاضي عبد الجبار ومنه اخذ الامام الرازي كتاب المحصول والف القياس الكبير والقياس الصغير ذكرها المصنف في ديباجته شرح المحصول واعتمدها

سيف الدين على طريق الامام فخر الدين لان مالم يطالع العقل على مفسدته ولا مصلحته امكن ان يكون محظورا ولا منافاة بينه وبين الجواب ما تعلم مصلحته لانها تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون محررا دائما كاخذ مال الغير شاهدا او امكن القول باباحته وليس فيها اباحة مفسدة معلومة فلا تتناقض قواعد القوم بانه تصرف لا ضرر فيه على المالك الذي هو الله تعالى ولا على المنتفع الذي هو العبد فوجب ان يكون مباحا كالنزلة على بستان الغير والنظر لنهره وداره غير اتي بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتابه المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكى الامام فرجعت الى طريقة الامام وقد قررت ذلك نقلا ونجسا في شرح المحصول . واجاب اصحابنا عن مدركي الاباحة والخطر

المتقدمين ان من شرط القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه فلا تقاس العقليات الا على العقليات والعاديات الا على العاديات والشرعيات الا على الشرعيات اما العقليات على الشرعيات او العاديات او بالعكس فلا وحيثئذ نقول بالخطر في مال الغير والاباحة في النظر لبستانه ان ادعيت انهما عقليان منعناكم ذلك فانه لا مدرك عندنا الا الشرع وان قلتم

قوله فائدة الاستدلال بقوله تعالى وما كنا معذبين لا يتم الا بمقدمتين
 الخ اراد بهذا بيان وجه دلالة الآية على نفي التكليف قبل بعثة
 الرسول لانها غير ظاهرة فيها اذ غاية ما اقتضته نفي التعذيب قبل بعثة
 الرسول وهو لا يدل على نفي التكليف بايدي الراي لجواز ان يكون
 التكليف مع انتفاء العذاب على الترك او ان يكون العذاب ثابتا ولكنه
 لا ينزل الا بعد بعثة الرسول . وحاصل البيان الحقيقي ان نفي التعذيب يستعمل
 مجازا في نفي التكليف لعلاقة الزوم اذ لو كان تكليف لا عقاب على
 مخالفتها لكان سواء والعدم وهو غير مناسب لحكمة الله تعالى بحسب
 تفسير الحصر لها لان الكلام مع المعتزلة اذ من شرع شيئا لا بد ان
 يحيط به بما يحفظه من الاعتداء فلا جرم ثبت من نفي التعذيب نفي وقوع
 التكليف للزوم العرفي . وقرينة المجاز هي الغاية اعني قوله حتى نبعث
 رسولا اذ لا معنى لترتب عقاب لا يقع الا بعد البعثة لان هاتئ البعثة
 ان كانت هي سبب التكليف فقد تم المراد لنا . وان كان التكليف سابقا
 ولكنه لا عقاب على مخالفتها بل يترتب العقاب على المخالفة بعد بعثته
 الرسل فغايتها الامر ثبوت تكليف شبيه بالتخير وليس هو محل النزاع
 اذ النزاع في ثبوت الثواب والعقاب . وان كان التكليف والعقاب ثابتين
 من قبل البعثة والبعثة اذا عبث لانهما تحصيل حاصل . هذا ما يظهر في
 توجيه الاستدلال . واعلم ان العذاب المذكور في الآية ان كان عذاب
 الدنيا بالاستئصال ونحوه فنفيه نفي لوقوعه وهو المتبادر . وان كان عذاب
 الآخرة فنفيه بمعنى نفي تقديره فاسم الفاعل اذا للمستقبل وقد بين
 المص الاشكال ووجه الاستدلال بما لا طائل تحته فقال « لاحتمال ان

هما شرعيان سلمنا ذلك غير
 ان القياسين يبطلان لان
 المقيس حكم عقلي اذ هو
 ما قبل الشرائع والمقيس
 عليه شرعي فما اتحد الباب
 فلا يصح القياس (* فائدة)
 الاستدلال بقوله تعالى وما
 كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا لا يتم الا بمقدمتين
 فانه لا يلزم من نفي التعذيب
 نفي التكليف لاحتمال ان
 يكون المكاف اطاع فلا
 تعذيب حينئذ مع ان التكليف
 واقع او يكون عصى غير
 ان العذاب قد تاخر الى بعد
 البعثة كما تاخر عن بعد
 البعثة الى يوم القيامة فلا بد
 من مقدمتين وهما قولنا لو
 كفوا قبل البعثة اتركوا
 عملا بالغالب فان الغالب على
 العالم العصيان لقوله تعالى
 وما وجدنا لكثرهم من عهد
 وقوله تعالى وان تطع اكثر
 من في الارض يضلوك عن

يكون المكلف « اطاع الخ وهذا لا يحتمل المقام لان النفي مغني
 بالبعثة والغاية لاحوال عامة مستفاد عمومها من حذف متعلق قوله
 معذبين وبه يظهر الاستغناء عن المقدمة الاولى وهي لو كفوا لتركوا
 الخ لان العموم والسياق وهو ويدعو الانسان بالشر دعاءه بالخير يعينان
 ان المراد التعذيب على ترك ما كفوا به لا على اصل التكليف . واما
 المقدمة الثانية فحاصلها لبيان الملازمة بين ترك ما كفوا به وتعذيب
 الله اياهم على ذلك ل يتم بذلك كون التعذيب لازما للتكليف في الجملة
 بواسطة كونه لازما للترك وهي غير وافية بالمراد لان مراده ان الملازمة
 بين الامرين معلومة من استقضاء الشريعة الدال على ان العصيان سبب
 العقوبة وقد يمنع الخصم فيدعي انما سبب للعقاب بعد البعثة اما قبلها
 فانه سبب ترتب الذم والتعزير لان المعتزلة مع قولهم بالحسن والقبح
 يعترفون بان الثواب والعقاب لا يتلقيان الا من قبل الشرع ولكن ذلك لا
 يمنع من زجر المفسد على فسادة والثناء على صلاح الصالح ولهذا يجمع اصحابنا
 في ردهم عليهم بين الامرين كما قال ابن الحاجب وابن السبكي « وبمعنى ترتب
 الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا شرعي » فلذلك عدلت انا في
 بيان وجه الملازمة الى ما يوافق عليه الخصم وهو لزوم العيب بناء على
 مذهبه في حكمته الله . وبعد فان هاتين المقدمتين انما يدفع بهما السند
 الاول للنعم وهو الذي اشار له المصنف بقوله « لاحتمال ان يكون
 المكلف اطاع » واما السند الثاني المشار اليه بقوله « او يكون عصي غير
 ان العذاب الخ » فلم يدفعه المصنف بشيء وقد علمت انما محط المنع فكان
 اجدر بالدفع . والظاهر ان المصنف استغنى عن دفعه بدفع الاول لان

الله فهذه احدي
 تين . الثانية انهم لو
 العوقبوا عملا بالاصل
 لاصل ترتيب المسبب
 بيه والعصيان سبب
 به فتترتب عليه فتتظم
 ثان هكذا لو كفوا
 ا ولو تركوا العذبا
 اب لازم التكليف
 م اللازم لازم فانتفاء
 م الاخير يقتضي انتفاء
 م الاول كما ان انتفاء
 الشرط يقتضي انتفاء
 وط فلذلك يلزم من
 العذاب قبل البعثة
 التكليف قبل البعثة
 معنى قولي بقي التعذيب
 لبعثة فينتفي ملزومه
 ن قولي محل الضرورة

حاصل المنع بسندي مبنى على جعل نفي التعذيب حقيقة بناء على الظاهر فلما تبين بالمقدمتين انه مجاز في نفي التكليف علم ان الغاية وهي حتى نبعث رسولا ليست ح غايمة للتعذيب حتى يرد عليها ذلك السند الثاني بل هي غايمة للتكليف وعليها فلا تحتل كون المراد تقدير العذاب قبل البعث ولا يظهر الا بعد البعث . ولذلك عدلت انا عن تقرير كلام المص الى بيان كون المراد من نفي التعذيب المجاز عن نفسي التكليف وجعلت الغاية قرينة لاني رايت ذلك افصح عن المراد واسرع في ابكات المانع من اول الامر ووافق بشرط كون الدفع موافقا لمذهب المانع ووكلت بيان الملازمة الى مقدمتي المصنف والى ما هو شائع في عرف الشرع والله اعلم

﴿ الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق ﴾

الحق هو الثابت الذي لا ينكر لوضوح حجته او تبين اهليته او حاجته فحق الله علينا اعترافنا له بما هو ثابت له من صفات الكمال وهو معنى العبادة المذكور في الحديث مقتصرا عليه المذيل بان لا يشر كواو حق العباد على العباد رعي مصالحهم لتبين احتياجهم ثم يطلق حق الله على امثال او امره لانه اهل لان يمثل وان لم يكن له فيما امر حاجته او منفعة كما قال ان تكفروا فان الله غني عنكم وقال ان ينال الله لحوما ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فان كان الذي امر به او نهى عنه لحفظ مصلحة خاصة باحاد البشر سمي ذلك حق العبد نظرا الى كونه لو اسقطه اسقط وان كان لحفظ مصلحة عامة او مصلحة من لا يدفع عن نفسه كالميت والصغير والمجنون والغائب والبهيمة والمحتاج سمي حق

مورد الطباع وليس محل النزاع ان العقل انما ادرك حسن الاحسان من جهة انه ملائم للطبع لا من جهة انه يناف عليه وقبح الاساءة من جهة منافرتها للطبع لا من جهة انه يعاقب عليها والضرورة حينئذ انما هي في مورد الطباع الذي هو الملازمة والمنافرة لا في صورة النزاع الذي هو الثواب والعقاب

(الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق فحق الله تعالى امره ونهيه وحق العبد مصالحه والتكليف على ثلاثة اقسام حق الله تعالى فقط كالايمان وحق للعبد فقط كالديون والائمان وقسم اختلف فيه هل يغلب عليه حق الله تعالى او حق العبد كجند القذف ومعنى حق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فاما من حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره تعالى بايصال ذلك الحق الى مستحقه) هذا هو تفسير الحقوق باعتبار

امطلاح العلماء فاذا قالوا الصلاة حق لله تعالى انما يريدون ان لا يجبروا صورة الفعل وقد ورد في الحديث الصحيح ما يرد هذا وهو ان السائل سأل رسول صلى الله عليه وسلم فقال ما حق الله على عباده فقال

الله لانه الموصي بحفظه وبالعقاب على غصبه بحيث لا يسقط ابدا فلاحكام
الراجعة الى الضروريات كلها والى الحاجيات العامة هي حقوق الله
والاحكام الراجعة الى الحاجيات الخاصة او الى التحسينات هي حقوق
العباد وقد يجتمعان فيما هو تعد على شخص يرجع الى استخفاف بالنظام
واحتقار النوع كالقتل والقذف فاذا سقط حق العبد فيها بقي حق الله
كالتهريب والضرب في قتل العمد عند العبو وتفصيل ذلك في تفاريع
المعاملات . وانما زدت والمحتاج في بيان من حقه يرجع الى حق الله
لا دخال تحريم الربا فانه لا يجوز بحال ولو رضي المستري لان الله حرمه
لحفظ حق المحتاج المضطر الذي قد يظهر انه راض مختار ولكن الحمى
اضرعت كما قال المثل فلا يصح اسقاطها حق ماله سدا للذريعة ولذا قال
ابو بكر الصديق لابي رافع رضي الله عنهما ان احللتما انت فان الله لا
يجله كما اشار له المصنف في الفرق الثاني والعشرين واما ذكر حق العبد
على الله في الحديث فهو مشاكلة او اراد الحق الشرعي بمقتضى وعد الله
وفضله كما قال المازري في المعام

الفصل التاسع عشر

في العموم والخصوص والمساواة

اي في النسبة بين المفهومين الكليين باعتبار تصادقهما في الخارج
فليس المراد من العموم والخصوص هنا ما يراد به عند اهل الاصول لان
مراد اهل الاصول من الاعم ما هو جنس او نوع لغيره فالمفهوم بين

رسول الله صلى الله عليه وسلم انت يعبدوه ولا
يشركوا به شيئا قال فما حق
العباد على الله قال اذا فعلوا
ذلك ان لا يعذبهم ففسر حق
الله تعالى بفعلهم لا بامره
تعالى بذلك الفعل فقال ان
يعبدوه فيحتمل ان يكون
اراد عليه الصلاة والسلام
العبادة من حيث هي مأمور
بها وهو الظاهر لان الفعل
لو وقع ولم يقصد به هذا
لم يكن عبادة فلا بد في
العبادة ان يقصد بها امر الله
تعالى وامتناله . ويحتمل ان
يكون حذف الامر وهو
مرادة تقديره حقه تعالى
امره بان يعبدوه ولا يشركوا
به شيئا فحذف الامر وحرف
الجر او يكون عبر بالعبادة
عن المتعلق بها وهو الامر .
محازا لا لانه حذف الامر
واختلف العلماء في حذف القذف
فقبل هو حق للعبد لانه
جناية على عرضه . وقيل حق
لله تعالى كما تقول في الاعضاء
ان حفظها هو حق لله تعالى
كذلك الاعراض ولو اذن
احد في عضو من اعضائه
لم يصح اذنه . واقول الثالث
الفرق بين ان يصل الى
الامام فيغلب حق الله تعالى

لوصوله لذاته وان لم يصل الى الامام كان حقه للعبد فيصح اسقاطه
(الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة واحكامها الخلق كلها اربعة اقسام اما متساويات

وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه كالرجم وزنا المحصن . وأما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالسلام والجزية . وأما اعم مطلقا واخص مطلقا وهما اللذان يوجد أحدهما مع وجود كل افراد الآخر من غير عكس كالغسل والانتزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا والانتزال اخص مطلقا وأما كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه كحل النكاح مع ملك اليمين فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين في الحرائر ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطآت الآباء من الاماء . ويجتمعان معا في الامة التي ليس فيها مانع شرعي فيستبدل بوجود المساوي على وجود مساويه وبعدمه على عدمه وبوجود الاخص على وجود الاعم وبنفى الاعم على نفى الاخص وبوجود المبين على عدم وجود مبينه ولادلالة في الاعم من وجه مطلقا ولا في عدم الاخص ولا وجود الاعم دليل الحصر ان المعلومين اما ان يجتمعا اولائهما الثاني المتباينان والاول لا يخلو اما ان يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الآخر اولا الاول المتساويان والثاني ان يصدق أحدهما في كل موارد الآخر من غير عكس فهو الاعم مطلقا والا فهو الاخص من وجه والاخص من وجه ومثلهما بهذه المثل الفقهية لانها اقرب لطلبة العلم وامثلها ايضا بالموارد العقلية : فالمتساويان كالانسان والضاحك بالقوة الزمر من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه فلا انسان الا وهو ضاحك بالقوة ولا ضاحك بالقوة الا وهو انسان ونعني بالقوة كونه قابلا له ولو لم يقع ويقابله الضاحك بالفعل ﴿ ١١٣ ﴾ وهو المباشر للضحك . والمتباينان كالانسان والفرس فاما انسان ليس بفرس وما هو فرس ليس بانسان فيلزم من صدق أحدهما على محل عدم صدق الآخر والاعم مطلقا كالحيوان والانسان فالحيوان صادق في جميع افراد الانسان ولا يوجد الانسان بدون الحيوان البتة . والاعم من وجه ضابطه انهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة كالحيوان والابيض فان الحيوان وجد بدون الابيض في السودان ووجد الابيض بدون الحيوان في

الاعم والاخص متحد ومراد المداطقة منه وهو المذكور هنا التصديق بين المفهومين المختلفين الا ترى ان العموم والخصوص الوجهي ينفرد فيه الاخص عن الاعم في بعض الجهات ولا يجوز انفرد الاخص الاصولي عن اعمه

الفصل العشرون في المعلومات

يريد بيان النسبة بين معلومين فاكثر من حيث التحقق وعدمه وهذا الحقائق واضحة ثم قد تكون نسبة الضد للنقيض كنسبة فرد

الحجر والابيض والنلج واجتماعهما في الحيوانات البيض فلا يلزم من وجود الابيض وجود الحيوان ولا من وجود الحيوان وجود الابيض ولا من عدم أحدهما عدم الآخر فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا في وجوده ولا في عدمه بخلاف الاعم مطلقا يلزم من عدم الحيوان عدم الانسان ومن وجود الانسان وجود الاخص وجود الحيوان ولا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم لان الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من انواعه ففائدة هذه القاعدة الاستدلالات ببعض الحقائق على بعض وتعميلي المتساويين بالرجم وزنا المحصن بناء على ان اللات لا يرجم اما لو فرغنا على انه يرجم كان الرجم اعم من الزاعم ومطلقا كالغسل والانتزال المعتبر فان الغسل اعم مطلقا لوجوده بدون الانتزال في انقطاع دم الحيض والنفاس الختاتين وغير ذلك من اسباب الغسل

(الفصل العشرون في المعلومات . المعلومات كلها أربعة اقسام تقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه . وخلافات وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة واللون . وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والياض . ومثلان وهما اللذان لا يجتمعان

ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة كالبياض والابيض) دليل الحصران المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما
اولا فان امكن فيها الخلافان وان لم يمكن فلما ان يمكن ارتفاعهما اولا الثاني النقيضان والاول لا يخلو اما ان
يختلفا في الحقيقة اولا الاول الضدان والثاني المثلان (سؤال) كيف يقال في حد الضدين انهما يمكن ارتفاعهما
والحركة والسكون ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الجسم (١١٤) والحياة والموت لا يمكن ارتفاعهما عن

الحيوان. والعام والجهل لا
يمكن ارتفاعهما عن الحي
(جوابه) ان امكان
الارتفاع اعم من امكان
الارتفاع مع بقاء المحل فنحن
نقول يمكن ارتفاعهما من
حيث الجملته وهما ممكنا
الرفع مع ارتفاع المحل
فقيل لا متحرك ولا ساكن
ولا من العالم حي ولا ميت
ولا عالم ولا جاهل فصيح
الحد (قائده) الخلافان
قد يتعذر ارتفاعهما
لخصوص حقيقة غير
كونهما خلافتين كذات
واجب الوجود سبحانه
مع صفاته وقد يتعذر
افتراقهما كالعشرة مع
الزوجية خلافان ويستحيل
افتراقهما والخسة مع الفردية
والجوهر مع الاكوان وهو كثير
ولا تنافي بين امكان الافتراق
والارتفاع بالنسبة الى الذات
وتعذر الارتفاع بالنسبة الى امر
خارجي عنهما (قائده)
حصر المعلومات كلها في
هذه الاربعه الاقسام حقولا
يخرج منها شيء الا ما
توحد الله تعالى به وتفرد

الماهية فيعبر عنه بمساوي النقيض وياخذ احكام النقيض كالسكون مع
الحركة وكذلك ايضا الخلاف كالجسمة مع الفردية وهذا ملاك جواب
السؤال والفائدة قوله والجوهر مع الاكوان الخ هي عند المتكلمين
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي التي ينحصر فيها العرض
عند المتكلمين لانكارهم المقولات كلها الا الاين وحصرهم الاين في
الاكوان وفسروها بانها حصول الجوهر في الحيز فهي من حيث الماهية
خلاف الجوهر لكنها ملازمة له لا يعرف عن واحد منها

الباب الثاني في معاني حروف

كنا اشرنا في باب الدليل الى السبب الذي دعا اهل
الاصول لذكر امثال هاتمة المباحث في كتبهم. ولقد كان
علم العربية في الازمان التي دون فيها علم الاصول علما غير شائع فلما
تقلص في زمن المجتهدين الذوق العربي احتاجوا الى ادخال كثير من
مهم علم العربية الى علمهم ومن ذلك مباحث الحروف ولائمة الاصول
في ذكر معانيها سبق. قال ابن فارس في كتابه المسمى «بالصاحي» في اصول
اللغة باب الكلام في حروف المعنى رايت اصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم
في اصول الفقه حروفا من حروف المعاني وما ادري ما الوجه في اختصاصهم

به فانه ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاتها تعالى وصفاته العلى
لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها
(الباب الثاني) (في معاني حروف يحتاج اليها الفقيه. الواو لمطلق الجمع في الحكم دون الترتيب في

الزمان قال جماعة من الكوفيين

انها للترتيب بولنا قولي تعالى
« ادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة وقوله تعالى وقولوا حطة
وادخلوا الباب والقصة واحدة
فلو كانت للترتيب لزم التناقض
وهو محال وقوله تعالى حكاية
عن كفار العرب وقالوا ما هي
الاحياء الدنيا بولنا نموت ونحيي
وما يهلكنا الا الدهر وما
لهم بذلك من علم فلو كانت
للترتيب لكانوا معترفين
بالحياة بعد الموت والبعث وليس
كذلك. وقيل في هذه الآية
ان المراد تموت كبارنا
وتولد صغارنا فنحيا فلا يلزم
الاعتراف بالبعث على القول
بالترتيب والظاهر من اللفظ
هو القول الاول وان مرادهم
نحيا ونموت والواو لا يفيد
الترتيب ولان الواو قد تدخل
فيما لا يمكن الترتيب فيه
كقولنا تضارب زيد وعمر
ولا ترتيب في ذلك فدل على
انها ليست للترتيب بولنا
بقولنا عليهما الصلاة والسلام
« بئس الخطيب انت » لما قال
الخطيب من يطع الله ورسوله
فقد رشد ومن يعصهما فقد
غوى وامره بان يقول ومن
يعص الله ورسوله فقد غوى
ولولا ان الواو للترتيب لما
كان بين اللفظين فرق ولما
سمع عمر رضي الله عنه
الشاعر يقول

* كفى الشيب والاسلام للمرء
ناهيا * قال له لو قدمت

اياها دون غيرها الخ وقد اغنى الله الان عن تتبع ذلك بما لحضه علماء
العربية وسهل الله تعلمهم مع تعاظم العلوم الفقهية وانما نريد ان نأخذ
من هذا الباب دقائق يهم تحقيقها ويخفى طريقها * قوله لنا قوله تعالى
ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة الخ * لعل القائل بالترتيب
قاله في خصوص الاخبار اما الاوامر فتيبها لفظي اذ ليس لها خارج
توافقها فالترتيب فيها ترتيب اللفظ فتأمل * قوله نموت ونحيا الخ *
قاله الدهريون التناسخيون فهم يعتقدون ان الارواح في الدنيا محصورة
لا تزيد ولا تنقص وانما الحياة محالطة الروح للجسد والموت انتقالها لغيره
فلا تعارض حكاية اعتقادهم القول بالترتيب لان الذي ارادوا اثباته
هو رجوع الارواح بعد الموت * قوله احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم
بئس الخطيب انت الخ * محل الحجته فيه انه عابه لما عدل عن العطف
الى الجمع لان العطف يفيد الترتيب وجمع الضمير لا يفيد وحاصل جوابه
عنه ان الترتيب يحصل من التقديم الذي لا من الواو ولعل استفادة
ذلك هي الذكوة في الفصل بين المتعاطفين بقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
بين قوله وايديكم الى المرافق وقوله وارجلكم الى الكعبين تنبيها على تاخير
غسل الرجلين وبها يظهر وجه لوم عمر رضي الله عنه الشاعر لانه خالف
حق التقديم * قوله كفى الشيب والاسلام الخ * تجز بيت من طالع
قصيدة طويلة بديعة لسحيم وقوله . عميرة ودع ان تجهزت غاديا -

ترجمة سحيم

وسحيم اسمه حية وهو عبد لبني الحسحاس وبهذا الوصف اشتهر بين

الاسلام على الشيب لاجزئك. ولولا انها للترتيب لما كان بينها فرق والجواب عن الاول: ان الترتيب له سبب اداة لفظية وحقيقة زمانية فلا لفظية نحو الفاء وثم والحقيقة الزمانية هي ان اجزاء الزمان مرتبة بذاتها فلا يتبع الحول بل الماضي ولا المستقبل قبل الحال ولا حين الا قبل حين بعده وبعد حين قبله واجتماع ﴿ ١١٦ ﴾ الا زمان محال فاذا كانت اجزاء الزمان مرتبة هكذا بعضها

قبل بعض والواقع في المراتب مرتب وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق. فالمنطوق به اولا متقدم لتقدم زمانه على المنطوق بما آخرا لتأخر زمانه. ولذلك انما تقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط فنقول انشد النبي حسان ابن ثابت ولا لفظ مرتب ههنا بل الزمان فقط. اذا تقرر هذا فنقول اذا قال الخطيب ومن يعص الله ورسوله حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا والجماع عتب الخطيب عند عدمها فلم قلتم ان الترتيب لاداة لفظية بل لما ذكرنا وهو مجمع عليهم وما ذكرتموه مختلف فيهما وازافة كلام الشارع المتفق عليهم اولى وهو الجواب عن الثاني (بفائدة) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق وما الجواب: الجواب من وجهين احدهما

اهل الادب كان عبداً نوبيا اشترا لا بنو الحسحاس بطن من بني اسد فنشأ في الجاهلية وادرك الاسلام فاسلم وقد تمثل النبي صلى الله عليه وسلم بهذا العجز من بيتهم. وكان حلو الشعر كثير النسب فاحشته كثير المحادثات للنساء ووصف مجالسه معهن وتوفى في خلافة عثمان رضي الله عنه مات قتيلا قتله موالين غيرته على بعض نسائهم لقولهم فيها

ولقد تحدر من جبين فتاتكم عرق على جنب الفراش وطيب

وهو احد شعراء ثلاثة اشتهر كل منهم بلقب سحيم والآخرا

هما سحيم بن وثيل القائل. انا ابن جلا وطاع الثنايا البيت. وسحيم بن

الافرع التميمي شاعر اسلامي ﴿ قوله فائدة قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم لا يؤمن احدكم الا بحديث البخاري ومسلم ثلاث من

كن فيه وجد حلاوة الايمان ان يكون الله ورسوله احب اليه مما

سواهما وان يحب المرء لا يحبه الا الله وان يكره ان يعود في الكفر كما

يكره ان يقذف في النار ووجه الاشكال انه صلى الله عليه وسلم استعمل

في كلامه ما عاب به الخطيب من الجمع في ضمير واحد فمن العلماء من قدر

وجه نهى الخطيب بما فيه من تشريك الضمير الموهوم التسوية تعظيما لله وعليه

كلام القاضي عياض في الاكمال ومنهم من رأى سبب ذلك هو اختصار

الضمير وشان الخطبة البسط بدليل اتيانته صلى الله عليه وسلم بمثله في

ذكره الشيخ عز الدين ابن عبد السلام قدس الله روحه فقال: ان منصب الخطيب حقير قابل للزال فاذا نطق بهذه العبارة قديتوم فيها لنقصها انما جمع بينهما في الضمير لانه اهل الفضل بينهما والفرق

غير خطبة بل في مقام التعليم والى هذا مال النووي. والمصنف ذكر وجهين آخرين كلاهما ضعيف اما الال وهو الاحتقار في جانب الخطيب الذي نقله عن عز الدين ابن عبد السلام فهو راجع الى ان وجه النهي المحافظة على دين الخطيب من الطعن فيكون وجه ذمها انه لم يعرف واجب التوقي مما يجبر الى العطن او اللمز وهذا من اهم وظائف الخطباء وقد اشار عياض في الاكمال الى مثل هذا الجواب باجمال ويضعفه ان الخطيب من جهة اخرى لا يتلقى كلامه بالقبول ما لم يوافق الدليل فلا يوهم كلامه المساواة اما كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيوهما فربما كان كلامه مما يجزئي امثال هذا الخطيب على الاعتذار بمثله. واما الجواب الذي ذكره عن بعض الفضلاء فقاسد لاننا لم نعهد في الاستعمال ان توحيد الجملة يسوغ الاضمار وتكريرها يوجب الاظهار لان المقام الاضمار متى علم المعاد في الكلام سواء تكررت الجملة ام انفردت والعدول عن الظاهر يحتاج الى نكتة في الامرين كما يعرف من البلاغة. واذا لم يغن الجوابان في دفع الاشكال شيئا فقد تعين علينا ان ندفعه وذلك بان العدول عن الجمع بالضمير الى العطف موذن بفرض يستلقت المتكلم اليه ذهن المخاطب كما في العدول عن التثنية الى العطف في قول الفرزدق يرثي محمد بن يوسف الثقفي اخا الحجاج ومحمد بن الحجاج وقد ماتا في يوم واحد

ان الرزية لارزية مثلها * فقد ان مثل محمد ومحمد

ومن شان الخطيب اللبيب ان يتنبه لامثال هاته الدقائق فكان من حقه ان يقول ومن يعص الله ورسوله لينبه على ان معصية الله هي العظمى وان معصية الرسول ان كانت في التشريع فهي مثلها لانها معصية الله

والفرق فلذلك امتنع لما فيه من ايها التسوية ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم فلا يقع بسبب جمع عليه الصلاة والسلام ايها التسوية. وثانيها ذكره بعض الفضلاء فقال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة بعد استعمال الظاهر موضع الضمير بل الضمير هو الاحسن وكلام الخطيب جملتان احدهما مدح والاخرى ذم فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات (والفاء للتعقيب والترتيب والتسبب نحو سها فسجد) قال الامام فخر الدين الفاء للتعقيب

في الحقيقة وان كان العصيان في غير التشريع وكان امرا جازما فعصيانها من الجفاء والغواية لا يذانب برقة الديانة وضعف احترام الرسول وهو لا ينطوي عليه قاب الى ايماننا. وان كان امرا اشاراة على غير وجه جازم فلا ضير في عدم امتثاله ولذلك لما كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ببريرة لتراجع زوجها مغيثا قالت: اتامرني يا رسول الله فقال بل اتشفع فقالت لا حاجة لي به ولم يابها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فمن ترك هذا التنبيه كان مذموما لما فاتته من الاشارة اللطيفة. اما حديث احب اليه مما سواهما فانما سوغه ان السواءية ليست امرا متفاوتا في جنب الله ورسوله بل هي متواطى فليس في العدول عن جمع الضمير الى العطف فيه شيء زائد على ما في الاضمار فترجح الاضمار بكونه الاعتبار المناسب ولا مقتضي للعدول عنه هذا خلاصة ملاح لي في الجواب، وبه تندفع التوقفات التي عرضت لذوي الالباب، فابقت الاشكال بعد طول البحث وراء حجاب، وهذا الخطيب الذي جرى ذكره لا قيل هو ثابت بن قيس بن شماس الصحابي خطيب الانصار. وقيل هو عدي بن حاتم الطائي

بحسب الامكان احترازا من من قولهم دخلت بغداد بالبصرة فانما اذا كان بينهما ثلاثا ايام قد دخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة او بعد خمسة او اربعة فليس بتعقيب ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة ان يكون يليه بالزمن الفرد فذلك مستحيل فلا يكون الوضع له. وقولنا

ترجمة عز الدين

وعز الدين ابن عبد السلام هو عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي الشامي ثم المصري ولد سنة ٥٧٧ هـ سبع وسبعين وخمسائة وتوفي سنة ٦٦٠ ستين وستمائة كان اماما قدوة واسع العلم شديدا في الحق نشأ بالشام الى اثناء ايام الصالح اسماعيل الملقب بابي الجيش فلما استغاث اسماعيل

للتعقيب احترام من ثم فانها
للتراخي والتسبب كافي قولنا
فسجد وسرق قطع وزنا
فرجم اي هذه المقدمات
اسباب لما بعدها والدليل على انها
للترتيب انها يجب دخولها
في جواب الشرط اذا كان
جملة اسمية. نحو من دخل
داري فله دينار قال النجاة
لو لم يقل قلما بل قال له
بغير فاء لكان اقراره بالدينار
ولزمه دفعه له ولم يكن
تعليقا للدينار على دخول
الدار وكان الشرط المتقدم
يقتضي لغوا بغير جواب
وكذلك ان دخلت الدار
فانت طالق او فانت حر لو
حذف الفاء طلقت وعتق
العبد في الحال لان الموجب
لتعليق الطلاق انما هو الفاء
في الجملة الاسمية فاذا اعدت
انقطع الكلام عما قبله فصار
انشاء لا تعليقا من حيث
دلالة اللفظ لا من حيث
الارادة والفتيا فاذا كانت
الفاء هي التي ترتب دل على
على ان الترتيب (وتم للتراخي)
هذا حقيقة فتقتضي ان ما
بعدها وقع بعد ما
قبلها وبينهما فترة بخلاف
الفاء. وقد تستعمل لتراخي
الرتب دون الزمان من باب
مجاز التشبيه كقوله تعالى ثم
كان من الذين آمنوا فرتبة
الايمان متراخية في العلو

بالافرنج واعطاهم مدينة « صفد » فانكر عليه الشيخ عز الدين والشيخ ابن
الحاجب وتركوا الدعاء له غضب السلطان منهما فخرجا الى الديار المصرية
سنة ٦٣٩ فاولاها سلطانها الملك الصالح ايوب القضاء بها وخطابة جامع
عمر وبن العاص فاتفق ان استاذ دار السلطان فخر الدين بن شيخ الشيوخ
اتخذ بناء فوق مسجد بمصر فامر عز الدين بهدمه واستغنى من القضاء
فاولاه السلطان بعد ذلك تدريس الصالحية وبها درس ونفع واخذ عنه
جملة الاعلام مثل الشهاب القرافي ولف كتب كثيرة اهمها القواعد الكبرى
في الفقه والاصول ومجاز القرآن. والفتاوي المصرية. ورسائل مستقلة
في اغراض حقها. وله تفسير مختصر رحمه الله ﴿ قوله نحو من دخل داري
فله دينار الخ ﴾ لان وجود الفاء دليل السببية والتعليق بخلاف العكس
لجواز كون من موصولة وله دينار خبر واما دخول الفاء في خبر المبتدأ
فقليل جدا فلا يكون احتمالا وان كان الموصول قريبا من الشرط في
الاستعمال. واما قوله في نحو ان دخلت الدار فانت طالق انما
لو حذف الفاء طلقت في الحال فغريب لان وجود الشرط دليل على
ان ما بعده جزء وحذف الفاء من جواب يستحقها لا ينافي الشرطية
وقد بين المص وجهه بانما يعد منقطعا عن الاول فيكون الشرط معدولا
عنه وتعارضه قاعدة ان اعمال الكلام خير من اهماله الا اذا الغيت هذه
القاعدة هنا لمعارضتها بقاعدة الاحتياط والتشديد في امر النكاح والعتق
﴿ قوله وقد تستعمل لتراخي الرتب الخ ﴾ ذلك خاص بعطفها للجميل
كما صرح به الامام المرزوقي في شرح قول جعفر بن عتبة الحارثي من الحماسة
ولا يكشف الغماء الا ابن حرة * يرى غمرات الموت ثم يزورها

والشرف عن رتبة الاطعام والاعتاق المتقدمين عليه فلذلك دخلت ثم وكذلك قوله تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » فان السجود وان وقع اولا لكن رتبته كانت اشرف فرتبه متراخية وكذلك قول الشاعر
 ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده . ما بعد ثم هو قبل غير ان المقصود هو التراخي في الرتب
 فيقصد ان ابادكاف اعظم رتبة منها وجده كان اعظم رتبة من ابيه فهذا المحسن للفظ ثم (وحتى والي للغاية)
 نحو بعثك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة اوسرت حتى دخلت مكة واختلف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها هل
 يندرجان في المغني ام لا على اربعة اقوال نالها الفرق بين ان تكون الغاية من الجنس فتندرج او لا فلا تندرج
 فان كان المبيع رمانا والشجرة رمانا اندرجتا والا فلا . الرابع الفرق بين ان يكون الفصل بينهما امرا حسيا كما في
 قوله تبارك وتعالى « ثم اتموا الصيام الى الليل » فلا يندرج لان الظلام متميز عن النهار بالبصر اولا فيندرج
 كما في قوله تعالى « وايدىكم الى المرافق » فهذه الاربعة اقلها في انتهاء الغاية واما ابتداؤها فلا اقل فيه الا قولين (فائدة)
 المغني لا بد ان يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته فاذا قلت سرت الى مكة من مصر فلا بد ان تثبت حقيقة السير قبل مكة وتكرر
 قبلها اماما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية فلذلك قال بعض علماء الحنفية ﴿ ١٢٠ ﴾ ان العامل في قوله تعالى « الى المرافق »

ليس هو اغسلوا ايديكم لان
 غسل اليد لا يثبت الا بعد
 غسل المرافق لان اليد اسم
 لها من الابط الى الاصابع
 وغسل هذا لا يثبت قبل
 المرافق فضلا عن تكرره
 بل الثابت قبل المرفق
 بعض اليد فيكون تقدير
 الآية اغسلوا ايديكم
 واتركوا من اباطيكم الى
 المرافق قالى المرافق غاية
 للترك لا للغسل والترك ثبت
 قبل المرفق وتكرر الى
 المرفق وتفرع على هذا ان
 الغاية لا تدخل في المغني
 فلا تدخل المرافق في الترك
 فيغسل مع المغسول وهذا

وتلا على ذلك آية . ثم كان من الذين ءامنوا ولا شك انه يريد من
 عطف الجمل التي لم يقصد تشريكها في حكم الاعراب اعني ان يكون
 المراد من الجملة المعطوفة الابتداء لا العطف على محل ما قبلها وذلك تمام
 الكلام من الاولى والترقي الى ما بعدها لان ذلك هو الصالح بقصد مجرد
 ترتيب الاخبار والافوق بالمتالين اللذين ذكرهما . اما المعطوف على المحل
 فكالمفرد كما تقرر في البلاغة ولا تفارق فيه ثم حينئذ معنى المهلة فاما
 الآية التي ذكرها المصنف فلا شاهد فيها لان المراد خلق الجنس وهو خلق
 آدم على التحقيق على حد هو الذي خلقكم من طين واما البيت الذي
 ذكره فقد ذكره ابن عصفور واجاب عنه : بان مراد الشاعر ان سيادة الممدوح
 هي التي جرت السيادة لايها ثم لجده فثم فيه على اصلها على ان في بيت

بحث حسن (فائدة) حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ينبغي ان يحمل على الى دون حتى
 بسبب تضافر نقول النجاة على ان حتى لها شروط ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وادخلا في حكمه وآخر
 جزء منها او متصلا بها في معنى التعظيم او التحقير فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم فما بقي لدخول
 الخلاف في اندراجها معنى بل يندرج ليس الا ويحمل الخلاف على الى فانما ليس فيها ثقل يعارضنا (وفي للظرفية
 والسببية نحو قولنا صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل) كونها للسببية أنكره جماعة من الادباء
 والصحيح ثبوته فان النفس ليست ظرفا للابل . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاسراء فرأيت في
 النار امرأة حميرية عجول بروحها الى النار لانها حبست مرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخلت النار فيها . معناه بسببها
 لانها ليست في الهرة ومنها احب في الله وابغض في الله اي احب بسبب طاعة الله وابغض بسبب معصية الله (واللام

لتملك نحو المال لزيد والاختصاص نحو هذا ابن لزيد والاستحقاق نحو السرج للذاتية والتعليل نحو هذه العقوبة للتأديب والتأكيد نحو ان زيدا قائم وللقسم نحو قولنا تعالى انفسعوا بالناسية ضابط التعليل ان يضاق ما يقبل الملك لمن يقبله فيفيد الملك ومنه قلنا العبد يملك لقولنا عليه الصلاة والسلام من باع عبدا ولم يسأل والمواطن في ذلك ثلاثة موطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد فيفيد الملك في الثاني اجماعا ﴿١٢١﴾ وعدمه في الاول اجماعا وموطن غير معين نحو قوله تعالى انا الصدقات للفقراء الآية فمن لاحظ قبول النوع للملك قال اللام الملك ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر وقال تعليلك غير المحصور لا يتصور جعل الاختصاص فلوا حد والعدد المحصور متفق عليهما في اقامة الملك وغير المحصور مختلف فيه وقولنا في الاختصاص هذا ابن زيد اولى من قولنا اب لزيد فان الاب لا يلزم اختصاصا بهذا الابن فقد يكون له اولاد آخر واما الابن فلا يكون له الاب واحد والفرق بين الاستحقاق والاختصاص ان الاستحقاق اخص فان ضابطه ما شهدت به العادة كما شهدت للفرس بالسرج والجار بالبرذعة والدار الباب فهنا هو الاستحقاق وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة فانما ليس من لوازم البشر ان

الحماسة بحثا لي ذكرتها في شرحي على ديوان الحماسة ﴿١﴾ قوله والقائلون بالتبعيض اشترطوا الخ ﴿٢﴾ من قال به الاصمعي وابن مالك وتمسكوا بقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها والظاهر ان معنى الباء في الآية اما السببية على ابقاء يشرب بمعناها او على تضمين يشرب معنى يروى وفيه فائدة بيان ان الشرب منها سبب الري واما كما جعل صاحب الكشف يشرب بمعنى شرب الحر وان العين يمزجون بها شرايهم بحذف مفعول يشرب لعلمه من قوله ان الابرار يشربون من كاس ﴿٣﴾ قوله حتى لا تكون للتعدية الخ ﴿٤﴾ باء التعدية هي التي تعدي الفعل القاصر من الفاعل الى مفعول على معنى الايقاع مثل الهمزة كقولهم ذهب الله بنورهم اي اذهب وليس المراد التي تعدي بها الفعل للجرور لان كل حرف جر يعدي الفعل . وبهذا تعلم ان قول المصنف آخر التقرير فتمتين الباء فيها للتعدية سهو اذ الباء على تقرير لا لالة ﴿٥﴾ قوله وزعموا ان من ذلك قوله وامسحوا برءوسكم الخ ﴿٦﴾ فيكون المطلوب مسح بعض الراس وحاصل جواب المصنف عنهما بالمعارضتهما وهي ان ما قالوا في وجود الفرق صحيح في الجملة لكن الفرق بصورة اخرى ولم يقصد المصنف بهذا اثبات مذهب مالك رحمه

يسكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرج ﴿٧﴾ والباء للاتصاف نحو مررت بزيدا والاستعانة نحو كتبت بالقلم والتعليل نحو سعدت بطاعة الله والتبعيض عند بعضهم وهو منكر عند بعض ائمة اللغة ﴿٨﴾ بقي المصاحبة نحو خرج زيد شيئا وبمعنى في نحو سكنت بمصر ﴿٩﴾ والقائلون بالتبعيض اشترطوا ان تكون مع فعل يتعدى بنفسه ﴿١٠﴾ حتى لا تكون للتعدية ﴿١١﴾ وزعموا ان من ذلك قولنا تعالى وامسحوا برءوسكم فان العرب تقول مسحت راسي ومسحت براسي فلم يبق فرق الا التبعيض وليس كذلك بل تقول مسح له مفعولان يتعدى لاحدهما بنفسه والآخر بالباء ولم تحذف العرب بين المفعولين في هذه الباء بل عيبتها لما هو آلة المسح فانما كانت مسحت يدي بالحائط

فالرطوبة المسووحة على يدك والحائط هو الآلة التي أزلت بها عن يدك وإذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو على الحائط وبذلك هي الآلة المزيلة وكذلك مسحت بيدي بالمنديل المنديل آلة والمنديل بيدي فالتنظيف إنما وقع في المنديل لا في يدك هذه قاعدة عربية ولم تخير العرب في ذلك ﴿ ١٢٢ ﴾ وحيث قالت العرب مسحت رأسي فالشيء المزال إنما هو عن الرأس

وحيث قالت براسي فالشيء المزال عن غيرها وقد أزيل بها ولنا قاعدة أخرى إجماعية وهي أن الأئمة اجتمعت على أن الله تعالى لم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الأعضاء بل أوجب علينا أن نقبل رطوبة أيدينا لرؤوسنا وجميع أعضاء الوضوء وعلى هذا يتعين أن يكون الرأس آلة مزيلة عن غيرها لأنها مزال عنها فتعين الباء فيها للتعدية لأن العرب لا تعدي مسح للآلة بنفسه بل بالباء قالوا ليست للتبويض في الآية بل للتعدية لأنها على زعمهم لا تكون للتبويض إلا حيث يتعدى الفعل بنفسه ﴿ واواما للتخيير نحو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما او للاباحة نحو اصحاب الفقهاء او الزهاد وله الجمع بينهما بخلاف الاول وللشك نحو جاءني زيد او عمرو او للايهام نحو جاءني زيد او عمرو وكنت عالما بالآتي منهما وانما

الله لان ما ذكره من المعارضة يقتضي أنه لا يتعين استيعاب الرأس اذا الآلة لا يلزم استعمال جميعها وانما اراد المص ابطال تعيينهم التبويض بناء على ما هو مقرر في آداب البحث والجدل من ان المانع لامذهب له . والتحقيق ان الباء في الآية لتأكيد المصوق لقصد التنصيص على ان المراد بمسح اليد للرأس لا المسح على العمامة وشبهها لان المسح ربما كان يفهم منه قصد الشارع للتخفيف فكان المقام لدفع توهم المبالغة فيه والباء تدفيع ذلك ومما وردت فيه الباء بمثل هذا المعنى في كلامهم قول النابغة في النعمان ابن المنذر

لك الخير ان وارت بك الارض واحدا * واصبح جد الناس يضلح عاثرا يريد وارتك الارض للتبويض على شدة اتصال الارض به عند مواراته وذلك اياس في عودته . واما حديث المغيرة ابن شعبه الذي ذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته فمع احتماله المجاز حملنا على مشهور الاحاديث والعمل ، هو حديث غريب فيما تتوفر الدواعي على نقله وعلمه . اما معنى الآلة الذي يحاول المص وعبر عنه بالتعدية فيستلزم ان تكون الايدي مغسولة بمسوحة وان لا يكون للرأس حظ الا كونه مندبلا ينمسح به وكلاهما من السخافة بحيث تنزه الشريعة

أردت التلبس على السامع بخلاف الشك والتبويح نحو العدد اما زوج او فرد اي هو متنوع الى هذين النوعين ﴿ صح الايهام والايهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنين من تحتها لان المقصود التلبس على السامع وانت في الشك لا تعلم الآتي منهما وهذه فروق يحسب كل واحد منها على حدته والفرق بين التبويح والاباحة والثلاثة الباقية ان الثلاثة الاخيرة لا تكون الا في الخبر والتخيير والاباحة لا يكونان الا في الامر فهذا فرق عام والفرق الاول خاصة ومن التبويح قولنا العالم اما جاد او نبات او حيوان اي هو متنوع الى هذه الانواع الثلاثة ﴿ وان وكل ما تضمن

منها للشرط نحو ان جاء زيد جاء عمرو ومن دخل داري فله درهم وما تصنع اصنع واي شيء تفعل افعل متى اطعت الله سعدت وايدن تجاس اجاس) اذا تضمن معنى الشرط ايضا نحو اذا جاء زيد فاكرمهم وقد تعري ان الشرط نحو قوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلّى اي اقسام الليل في حالة غشائه والنهار في حالة تجليه هي ظرف محض واذا كانت للشرط قبل ان يعاق عليها المعلوم والمشكوك نحو اذا زالت الشمس فصل فزوالها معلوم الوقوع واذا جاء زيد فائتي فجيئ مشكوك ولا يعلق على ان الا المشكوك في وقوعه فلا يقال : ان زالت شمس فصل (فائدة) قد وقت ان في كتاب الله تعالى في غير ما موضع مع ان الله بكل شيء عليم فهل ذلك مجاز لفقدان شرط ام لا والحق انه حقيقة لا مجاز ﴿ ١٣٣ ﴾ لان القرآن عربي ومعنى ذلك انه لو نطق بهذا الكلام عربي لكان وضعه ان يكون شاكا والله تعالى

وضع القرآن ونظمه كما نظمته العرب ان لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الاعجاز فاذا قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لو تكلم بهذا الكلام عربي لكان وضعه الشك فيه فما استعملت ان الا في موضعها (فائدة) التعليق ينقسم اربعة اقسام مطلق على مطلق نحو ان جاء زيد فاكرمهم علق مطلق الاكرام على مطلق المجيء .

عن قصده ﴿ قوله ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار وبين قوله ان ومتى الخ ﴾ اعلم ان المذهب في متى انها مساوية لان كما وقع في العتبية في كتاب الايمان بالطلاق في سماع عيسى ابن دينار من ابن القاسم في المسالة الثالثة من رسم نقدها نقدها انه ان قال متى تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فطلقت ثم عاد لها انها لا تطلق عليه ثانية الا ان ينوي بمتى معنى كلما وهو عند مالك احتمال رجوح كما افصح عنه ابن رشد في شرحه البيان والتحصيل وعليه فما ياتي من عدم متى في صيغ العموم انما هو نظر لبعض استعمالاتها وهو الاستعمال المرجوح عند مالك

عام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبد لي حر فكل دخلة معلق عليها علق وكل عبد معلق على كل دخلة وعام على مطلق نحو ان دخلت الدار فكل عبد لي حر . وطابق على عام نحو متى دخلت الدار فانت حر علق حرية على كل فرد من افراد الازمنة التي يقع لدخول فيها . ويشأ من هذه القاعدة فوائد جلية عظيمة منها ان اليمن تتحل بالمرة الواحدة في قولنا متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرارا لا تطلق الامرة واحدة وان كان الاصوليون والفقهاء نصوا على ان متى وحيت واين من صيغ العموم لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق فانحات اليمن بالمرة * ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار فعلي درهم وبين قولهم اذا قال ان دخلت الدار او متى دخلت الدار فعلي درهم ان لزوم الدرهم يتكرر في الاول دون الثاني بسبب انه في الاول علق عاما على عام فيتكرر وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر وكذلك يتكرر عليه الطلاق في كلما دون متى ما وان واذا . ومنها ان اذا وان كانت مطلقة في الزمان مثل اذا الا أنها لا تدل على الزمان الا بطريق الالتزام لانها لم توضع للزمان بل لربط امر ما بما دخلت عليه وذلك لا بد فيه . من الزمان قدلت على الزمان والتزاما وبالجملة هذه قاعدة شريفة يعلم منها مباحث كثيرة في الاصول والفروع فينبغي ان تضبط (ولومثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد اكرمتم . وهي تدل على انتفاء الشيء لا انتفاء غيره فمتى دخلت على ثبوتين فهما ثقيان او على نفيين فهما ثبوتات او على ثبوت ونفي فالثابت منبقي والمنفي ثابت) من خصائص الشرط ان يدخل على المستقبل ليس الا كما تقدم ان عشر حقائق تتعلق بالاستقبال منها الشرط وجزاؤه ولو تدخل على الماضي نحو لو زرتني امس زرتك اليوم فينبغي ان لا تكون للشرط لكنها فيها ربط جملة بجملة فاشبهت الشرط من هذا الوجه فقيل

لما حُرِف شرط مثال دخولهم على النفيين قولك لو لم يأتني زيد أكرمه فيدل كلامك على أنه أنك وأكرمته ومثال
 الثبوت لو جاءني زيد أكرمه فما جاءك ولا أكرمته ومثال النفي والاثبات لو لم يأتني زيد عتبته فقد أتاك
 وما عتبته والاثبات والنفي نحو قولك لو أتاني زيد لم أعتبه يقتضي أنه ما أتاك وقد عتبته وعلى هذه القاعدة إشكال
 قولهم عليه الصلاة والسلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضي أنه خاف وعصى وذلك ذم والكلام سبق
 للمدح وأبعد طوره عن المعصية وهي قد دخلت على نفيين فمتعين أن يكونا ثبوتين فيلزم ما تقدم فقال ابن عصفور
 أو ههنا بمعنى أن وإن إذا دخلت على نفيين لا يكونان ثبوتين فلا يلزم المحذور المتقدم وقال الخضر وشاهي
 أصله لو إنما هي للربط فقط وانقلاب النفي للثبوت أو الثبوت للنفي إنما جاء من العرف والحديث جاء بقاعدة اللغة دون
 العرف وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله أن ﴿٦٢٤﴾ المسبب الواحد إذا كان له سبب واحد يلزم

انتفاؤه عند انتفاء سببه وإن
 كان له سببان لا يلزم
 من انتفاء أحد سببيه انتفاؤه
 لأنه ثبت مع السبب الآخر
 وغالب الناس أن طاعتهم
 لله تعالى لا تخوف فانهم إذا
 لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا
 فأخبر عليه الصلاة والسلام
 أن صهيبيًا اجتمع في حقه سببان
 الخوف والاحلال لله تعالى
 فلو انتفى الخوف لم تصدر
 منه المعصية لأجل الاحلال
 فلو لم يخف الله لم يعصه
 وهذا غاية المدح كما
 تقول لو لم يمرض زيد
 لمات أي بالهرم فانه سبب
 آخر للموت وحيث قلنا
 يلزم من النفي الثبوت إذا
 كان للفاعل سبب واحد
 فكلام النحاة محمول عليه
 (فائدة) قال ابن يعيش
 في شرح المفصل لو تكون
 بمعنى أن تقول أعجبني لو
 قام زيد أي قيامه ومنه قوله
 تعالى ودوا لو تدهن

وصرح به في المدونة ﴿٦٢٥﴾ قوله وعلى هذه القاعدة إشكال قوله صلى الله عليه وسلم
 وسام نعم العبد صهيب الخ ﴿٦٢٦﴾ أحسن الأجوبة جواب العز ابن عبد السلام
 وحاصله أن لو تقتضي الربط بين مقدمها وتاليها وتقتضي امتناع المقدم
 فقط لكن الملازمة التي بين المقدم والتالي تستلزم امتناع التالي لا امتناع
 المقدم مالم يخلف المقدم عند امتناعه شيء آخر يصلح لأن يكون سبباً
 في التالي فيكون امتناع المقدم المذكور حينئذ غير دال على امتناع التالي
 وتكون الفائدة في ربط التعليق ببعض الأسباب - وهو المذكور - الإشارة
 لكونه محل تأمل أو لأنه أبعد عن الحكم فيكون لو في نحو هذا المقام
 مفيدة بمعنى المبالغة ولقبها بعضهم بالصهيبية

ترجمة صهيب رضي الله عنه

وصهيب هو صهيب بن سنان النعري من المهاجرين رضي الله عنه شهد بدرا
 وتوفي بالمدينة سنة ٣٨ ثمان وثلاثين وكان يعرف بالرومي لأنه كان
 سبي عند الروم وهو صغير حين أغاروا على الجزيرة فقام لسانهم ثم اشتراه
 عبد الله بن جدعان التميمي الكريم الشهير واعتقه قوله فائدة قال
 ابن يعيش لو تكون بمعنى أن الخ أي أن المصدرية فتكون حُرِف

فيدهنون وقوله تعالى ودكثير من أهل الكتاب لو يردونكم بعد ما باتمكم كفارا فالمفعول هو لو وما بعدها
 وكذا الفاعل في المثال الأول وهو غريب (ولو لا تدل على انتفاء الوجود غير لأجل أن لا تفت النفي الكائن مع لو
 فصار ثبوتاً فحكم لو لم ينتقض كقوله صلى الله عليه وسلم لو لا أن تأشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة يدل

لى انتفاء الامر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الامر (الاصل فيماتد خل عليه لو ما هو ثابت في ظاهر لفظ ان يكون منقيا في المعنى قلما كان منقيا في المعنى ولا حرف نفي والنفي اذا دخل على النفي صار ثبوتا فلا عزم كان اسم لولا وجودا قلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي وان كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوتها فهذا تقرير كون حكم لولم ينتقض وقولي لى تقدير ورود الامر قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه أكثر الناس انما المراد جوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه لولا علي لهلك عمر فعلي موجود حقيقة والوجود في لولا اعم من كونه واقعا فان المشقة في الحديث ﴿ ١٢٥ ﴾ ليست واقعة ولا تقع وانما هي واقعة على تقدير ورود الامر وذلك

التقدير لم يقع ولا يقع

فقصدت افهام هذا العموم

(وبل لا بطل الحكم عن

الاول واجبا للناسي نحو

جاء زيد بل عمر وعكسها

لا نحو جاء زيد لا عمر ولكن

للاستدراك بعد الجحد نحو

ما جاءني زيد لكن عمر

ولا بد من ان يتقدمها النفي

في المفردات او يحصل

تناقض بين المركبات) اصل

بل لا بطل الحكم عن الاول

وقد تستعمل مجازا للاضراب

عن الحديث في الجمل فهي

لا بطل الخبر عنه وقد

تستعمل لقطع الخبر وابطاله

مجازا لما بين الخبر والخبر

من التعلق والارتباط كقوله

تعالى بل ادرك علمهم في

الآخرة بل هم في شك منها بل هم

منها عمون لم تبطل شيئا ما خبر

عنه تعالى بل معنى بل

مصدر ولا تنصب وقد اثبت هذا المعنى قليل من المتقدمين منهم الفراء للتخلص من كثرة التقدير والحذف في نحو الآية وتبعهم جمع من المتأخرين منهم التبريزي وابو البقاء وابن مالك وتبعه انصار كتبه فشاع هذا الاستعمال حتى بين المبتدئين فلذا يعدل المص غريبا ، ونرا لا قريبا ،

ترجمة ابن يعيش

وابن يعيش هو موفق الدين يعيش بن ابي السرايا بن محمد بن علي الاسدي الموصلني ثم الحلبي المعروف بابن الضايغ ولد في حلب سنة ٥٥٣ وتوفي بها سنة ٦٤٣ ثلاث واربعين وستمائة . له شرح المفصل للزنجشري في النحو . وشرح التصريف الملوكي لابن جني رحمه الله ﷺ وقوله ولذلك قلنا ان قوله ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض الخ غفلة منه لان التذكير والتانيث فيما ليس بمذكر حقيقي ينظر فيه للفظه ولفظ القروء مذكر ولو كان كما قال لما اختلف الفقهاء ونظير هذا استدلال بعضهم على ان النملة انشئ في قوله تعالى قالت نملة بتانيث الفعل لها

يكفي الحديث في هذه القصة ولندخل في قصة اخرى وكذلك قوله تعالى بل الذين كفروا في تكذيب الاضراب عن الخبر فيما تقدم دون الخبر عنه والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم فالاقامة تناقض السفر فكانك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو فان قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجوز لعدم التناقض بين السفر والفقه فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (والعدد يذكر فيه اثون وثيونس فيه المذكور ولذلك قلنا ان المراد بقوله تعالى والمطقات يترصن بانفسهن ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض لان الطهر مذكر والحيضة مؤنثة وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون العدد مذكرا لا مؤنثا) هذا من الثلاثة الى العشرة اما الواحد والاثان فاكثرت العرب فيهما بلفظ الجنس والواحد والتثنية فيحصل لفظ واحد والعدد والمعد ودمعا اعني الوحدة والجنس

والثنية والجنس يقولون رجل ورجلان فمتعين المقصود واما رجال فيحمل الثلاثة وغيرها من مراتب الاعداد فلا ينضبط المراد فالتوا باللفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا ثلاثا رجال وثلاثة نسوة فذكروا مع المؤنث اثلا يجتمع تانيثان احدهما في العدد والآخر في المعداد وانتوا المذكر لضرورة الفرق والامر كذلك الى العشرة فيجري في الاحد عشر والاثني عشر على تانيث المؤنث وتذكير المذكر كما كانا قبل الوصول الى التركيب مع العشرة ومن الثلاثة عشر الى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو ما دون العشرة وعجز وهو العشرة فاما الصدر فيجري الحال فيه كما كان قبل العشرة من تذكير ﴿ ١٢٦ ﴾ المؤنث وتانيث المذكر فلا تنقض

قاعده واما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف صدره فيؤنث مع المؤنث ويذكر مع المذكر فتقول جاءني خمسة عشر رجلا وخمس عشرة امرأة ولا تنال كذلك الى تسعة عشر واذا قات ثلثمائة ذكرت لانها جمع المائة وهي مؤنثة واذا قلت ثلاثة آلاف اثنتان لان الالف مذكر فاشت في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكير المؤنث وتؤنث المذكر في الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ * يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز والعموم دون التخصيص والافراد دون الاشتراك والاستقلال دون الاضمار وعلى الاطلاق دون التقييد وعلى التاصيل دون الزيادة وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير وعلى التأسيس دون التأكيد وعلى البقاء دون النسخ وعلى

الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ

يريد تعارض مقتضيات اللفظ الواحد اذا كانت من حيث المعنى اللغوي ، سواء كان من الوضع ام من الفجوى ودليل هذا المراد ما ذكره من تقديم العموم على الخصوص والاطلاق على التقييد فانه لو تعارض لفظان احدهما عام والآخر خاص لجل العام على خصوص الخاص وكذا المطلق والمقيد . اما هذا الباب فهو باب الحمل اي على اي الاحتمالات يحمل اللفظ الواحد وانما جمع الالفاظ باعتبار انواع الاحتمالات ولو افرد اللفظ لكان اوضح في المراد . فليس صرف اللفظ عن معناه لتاويل او دليل او لغير ذلك مرادنا هنا وان ورد في بعض امثلة المص على وجه التسامح او السهو كما سنبينه * قوله يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز النسخ * اي متى تساويا في الاشتهار وفي المناسبة لل مقام ولم تقم قرينة ولا عادة من الاستعمال فاذا ورد نحو قوله تعالى اولا مستم النساء حمل على الوطء مجازا لان عادة القرآن ترك التصريح بمثل هذا وبهذا يرجح كون المراد من النكاح العقد فقوله ولفظ النكاح يحمل النسخ فيه انه يثبت اشتراكه

الشروعى دون العقلي وعلى العرفي دون اللغوي الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان جميع ما ادعينا تقديمه ترجيح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله والعمل بالراجح متعين * مثل هذه الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع وقولنا تعالى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عمومته دون التخصيص الذي هو الاختان الحرتان دون المملوكتين ولفظ النكاح يجعل لمعنى واحد وهو الوطء ارجح من كونه مشتركا بينهما وبين سببه الذي هو العقد والاستقلال كقوله تعالى ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع ايديهم وارجلهم من

من تتبع اللغة بل ثبت كونه اغلب في العقد والذي الجأ المص الى هذا هو
 حمل النكاح على ما بعد العقد في آية حتى تنكح زوجا غيره لثبوت شرط
 المسيس في حديث زوجة رفاعه حين ارادت ان تراجع بعد ان تزوجت
 بزواج معترض فالوجه ان السنة قيدت الاطلاق بدليل ان المرأة وهي عربية
 ظنت اباحة المراجعة بالعقد ﴿ قوله يقول الشافعي يقتلوا ان قتلوا الخ ﴾
 فرارا من تفويض الامر الى الشاهية اذا حمل التخير على ظاهره وذهب
 سعيد ومجاهد وعطاء والنخعي الى كونه موكولا لاجتهاد الامام . والجمهور
 يلى انه اشارة الى اختلاف احوال الحاربة واختلفوا في بيان ذلك على سبعة
 اقوال منها قول الشافعي المذكور هنا . ومذهب مالك انه تخير ظاهري وهو
 كغيره موكولا لاجتهاد بتنزيل العقاب على قدر الجرم وكثرة المقام على الفساد
 والى ذلك يشير قول المدونة في كتاب المحاربين « رب محارب لم يقتل هو اخوف
 واعظم فسادا ممن قتل الى ان قال وليس كل المحاربين سواء منهم من يخرج بعصى
 او خشبة فيؤخذ على تلك الحالة ولم يخف السبيل فهذا لو اخذ فيه
 بايسر الحكم لم اربه باسا هـ » ويؤيد مذهب مالك اشياء الاول ان الله تعالى
 ناط العقوبة بالحاربة حيث قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فان الموصول
 يومئذ الى التعليل فلو قلنا يقتل ان قتل كذا لم نؤخذ لاجل الحاربة
 ولم نعد بها اخوانا من القتالين وليس هذا المراد من تنكيل شان الحاربة
 وشق العصا . اما عدم جواز عقاب القتال من المحاربين بالنفي الذي هو من
 جملة ما خير فيه فذاك لان شرط العقوبة مساواتها للجريمة وتدرج
 الحاربة في القتل قال في المدونة « ولا يجتمع مع القتل قطع ولا ضرب هـ »
 الثاني ان الله تعالى قال او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وليس السارق

خلاف او ينفوا من الارض
 به يقول الشافعي رضي الله
 عنه يقتلوا ان قتلوا وتقطع
 ايديهم ان سرقوا ونحن
 نقول الاصل عدم الاضرار
 والاطلاق كقوله تعالى لئن

اشركت ابجطان عمالك قلنا
مطلق الشرك محبط للعمل
قال الشافعي رضي الله عنه
بل يقيد بالوفاة على الكفر
قلنا الاصل عدم التقييد
ومثال الزيادة قوله تعالى
لا اقسم بهذا البلد قيل لا
زائدة واصل الكلام اقسم
بهذا البلد وقيل ليست زائدة
وتقدير الكلام لا اقسم بهذا
البلد وانت ليس فيه بل لا
يعظم ويصلح للقسم الا اذا
كنت فيه والتقديم والتأخير
كقوله تعالى والذين يظهرون
من نسائهم ثم يعودون لما
قالوا فتحرير رقبة الآية
فظاهرها ان لا تجب
الكفارة الا بالوصفين
المذكورين قبلها وهما
الظهار والعود وقيل فيهما
تقديم وتأخير تقديره والذين
يظهرون من نسائهم فتحرير
رقبة ثم يعودون لما كانوا
من قبل الظهار سالمين من
الانتم بسبب الكفارة وعلى هذا
لا يكون العود شرطاً في
كفارة الظهار ومثال التأكيد
قوله تعالى في سورة الرحمن
فبأي آلاء ربكما تكذبان
من اول السورة الى آخرها
فان جعلناه تأكيداً وهو
مقتضى ظاهر اللفظ يلزم
ان يكون التأكيد قد تكرر
اكثر من ثلاث مرات

كذلك لانه انما تقطع يده فقط الا عند العودة فقد قيس حكمه فيها
على المحارب في اصل جواز قطع الرجل ثم المحارب قد يجمع لابين
الامر من اول مرة وليس جمع الضمير في قوله ايديهم لتوزيع اصناف المحاربين
من اخذ في المرة الاولى او الثانية اذ لو كان كذلك لاتي باو عوضاً عن
الواو . الثالث قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله
غفور رحيم ليس اعلاما لنا بما سيصنع بهم في الآخرة لان ذلك لا يهمننا
وانما هو حكم بان من جاء منهم تائباً قبل القدرة عليه يعفى عنه الا في
حقوق الناس من دم او مال وقد وقع الاجماع على هذا فلو كانت العقوبة
منوعة على حسب ما اتى لما صحح العفو عنه في ذلك . الرابع ما ذكره المصنف
من تقديم الاستقلال على الاضمار ﴿ قوله وقيل ليست زائدة الخ ﴾ لا
خلاف في كون المراد من الجملة على كلا الوجهين القسم فاما القسم على وجه
الزيادة فظاهر . واما على وجه النفي فاستعمال الجملة في القسم تمثيل لحال المقسم
في تعظيم امر المقسم به بحال من يجب ان يحلف ويخشى الحنث الذي
يكسر السين ليس بامر هين عند لا فيترك الحلف فكانه يقول لا اقسم بهذا البلد
في وقت حلولك فيه فالواو للحال لا للعطف وانما اشير الى كونه فيه
حلالاً غير محرم لدفع توهم ان التعظيم لا بسبب من وصف الاحرام بل هو
تعظيم ذاتي . والآية جاءت على اسلوب العرب تعظيماً للمقسم به بتعظيم
ساكنه فكان شأنه تعالى وتقدس كشان من يترك الحلف خشية الحنث
واما تقدير المصنف النفي على حقيقته وتقدير ليس محذوف فتكلف لان
حذف النافي خاص بلا بشرطين والكل مفقود هنا على ان الآية مكينة
والنبي صلى الله عليه وسلم هناك فاي معنى الامتناع من القسم عند عدم

ويعرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث فتحمل الآي في كل موطن على ما تقدم قبل لفظ ذلك التأكيد ويكون التأكيد
ذكر باعتبار ما قيل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا تأكيد البتة في السورة كلها لقوله تعالى يخرج منها اللؤلؤ
والمرجان بأي آلاء ربكها تكذبان فالمراد بالآلاء خروج اللؤلؤ والمرجان خاصة وكذلك جميع السورة وكذلك
القول في سورة المرسلات فان ﴿ ١٢٩ ﴾ ظاهر تكرير قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين انه تكرار وتأكيد
فيلزم الزيادة على الثلاث

فيحمل على المكذبين بما
ذكر قبل كل لفظ على حياله
فيكون الجميع تأسيسا لا
تأكيدا. ومثال النسخ اختلاف
العلماء في اباحة سباع الطير
فقيل انها مباحة لقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحى الي
محرمات على طاعن يطعمها
الا ان يكون ميتة او
دما مسفوحا او لحم
خنزير فانه رجس
او فسقا اهل لغير الله به فالخصر
في هذه الاربعة يقتضي اباحة
ما عداها ومن جعلها السباع
وقد ورد نهي صلى الله عليه وسلم
عن اكل كل ذي ناب من
السباع وكل ذي مخلب من الطير
فقيل ناسخ للاباحة وقيل ليس
ناسخا والاكل مصدر اضيف
للفاعل دون المفعول وهو
الاصل في اضافة المصدر
بنص النحاة فيكون الخبر مثل
قوله تعالى وما اكل السبع ويكون
حكمها واحدا وبوجه مستقصى
في الفقه في كتاب الذخيرة .
ومثال العقلي قوله عليه الصلاة
والسلام «الانثان فما فوقهما
جماعة» فان حملناه على معنى
الاجتماع وانما حصل بهما

وجوده فيه قوله والعرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث الخ فيكون ما وقع في
السورة من التكرير وهو اعادة الجملة لغرض غير التحقيق من التهديد او التوبيخ
او غير ذلك فليس هو من التأكيد لاختلاف الغرضين فما جاء للتوبيخ ما في سورة
الرحمان ومنه للتهديد ما وقع في سورة المرسلات . ومما جاء للتهويل والتحميس
قول الحرث بن عباد البكري لما قتلت تغلب ابن اخيه بجيرا بكليب في مبدأ حرب
البنسوس قربا مربط النعاما مني * ان يبيع الكريم بالشسع غالي
فكررها نحو من اربعين مرة (١) وقد يجيء لاقاء التبعة وقطع
المعذرة مثل تكرير جملة «الاهل بلغت اللهم اشهد» في خطبة حجة الوداع
قوله فروع اربعة الخ ﴿ هذان الفرعان الاولان يتعلقان بحكم المشترك
وقد بحث فيما المص بحثا مجمل افادت ان ايمن ما يكون عوننا على المباحث
الآتية . والبحث في المشترك عن ثلاثة اشياء وقوعه . واستعماله . والعمل
فيه عند ورودها . اما وقوعه فقد اثبت الجمهور وانكرا قليل من علماء
اللغة والاصول وليس هو عبارة عن وضع الواضع اللفظ لمعنى ثم وضعه
لمعنى آخر لان ذلك ينافي الغرض من وضع اللغة الذي هو تمايز الاشياء
لقصد التفاهم واحتمال نسيان الواضع لا يذكر هنا لان كلا اللفظين مستعمل
ولكن الاشتراك يعرض للغة بثلاثة اسباب اولها تعدد لغات قبائل العرب
بعد تفرقهم في اطراف الجزيرة اثر سيل العرم فلما وقع التعارف بينهم من
(١) النعامة اسم فرس وذلك ان جساس بن مرة من بكر ابن وائل قتل كليب
بن ربيعة من تغلب على شان ناقمة لعجوز تدعى البنسوس فلما اشتد ما بين القبيلتين
وخيف الحرب ارسل الحرث بن عباد بن بكر ابن اخيه بجيرا ليقول قودا بكليب
فلما قتله تغلب قالوا عند قتلهم بوشسع نعل كليب

فذلك معلوم بالعقل وان حملناه على حصول فضيلة الجماعة فذلك حكم شرعي وهو اولى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما بعث لبيان الشرعيات . ومثال العربي قوله صلى الله عليه «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» ان حملناه على اللغوي وهو الدعاء لزم ان
لا يقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقل به احد فيحمل على الصلاة في العرف وهي العبادة لا مخصوصة فيستقيم ﴿ فروع اربعة الاول يجوز

بعد نقلت كل قبيلة لغتها للآخرى ويلحق بهذا المعرب .
 ثانيها شهرة المجاز ومنه استعمال الحرف في معنى حرف آخر . ثالثها
 التلطف للتفاؤل ونحوه كقولهم الجون للابيض والاسود وللاعمى بصير
 وللملدوغ سليم والظاهر ان من انكره غفل عن هذا فيوشك ان يكون
 الخلاف لفظيا فالاشتراك يعرض بعد الاستعمال لا من اصل الوضع ولما كان
 بحث الاصولي عن وقوعه في الاستعمال فلا حاجة به الى الغوص
 في اعماق الوضع . واما استعماله فلا شك ان استعمال كل لفظ يكون على
 حسب الوضع وانما المراد انه هل يصح ان يستعمله المتكلم مريدا به جميع مسمياته
 او صبرة منها وهل اذا صح ذلك وورد لفظ مشترك بدون قرينة مبينة يحمل
 على ارادة الجميع ام ارادة واحدة ونقل المصنف عن مالك رحمه الله انه
 يقول بجواز ذلك فلعل ماخوذ من فروع مذهبه اذ لم يعهد من مثله التكلم
 في مسائل الجواز فان كان في الكلام ما يعين المراد مثل التكرير بقدر
 الموضوع له صح ولا اجمال . ودون ذلك الا تيان بصيغة المشنى والجمع لان
 الجمع خصوصا يؤذن بارادة جميع المعاني فان انضمت القرينة فاجدر بالجواز
 مثل قول الحريري

جاد بالعين حين اعمى هوالة * عينه فانشى بلا عيين

لان تقدير ذكر لفظ العين في معنيين دل على المراد من التثنية . واما
 حكم جملة عند السامع فاما المشترك اذا ورد غير ظاهر المراد منه بان كان مفردا
 منكرا او مشنى ومعانيه اكثر من اثنين وهي وان كانت مبنية على مسالمة
 جواز الاستعمال الا ان معنى الحمل يبان مقدارا ارادة المستعمل
 من جميع المعاني او بعضها فالحمل اذا اخص من الاستعمال ولا يجوز ان

عند مالك والشافعي رضي الله
 عنهما وجماعة من اصحاب مالك
 استعمال اللفظ في حقائقه ان
 كان مشتركا او مجازاته او مجازة
 وحقيقته خلافا لقوم
 ويشترط فيه دليل يدل على
 وقوعه وهذا الفرع مبني
 على قاعدة وهي ان المجاز
 ثلاثة اقسام جائزا جماعا وهو
 ما اتحد محله وقربت علاقته .
 ومنتجع اجماعا وهو مجاز
 التقيد وهو ما اقتصر الى
 علاقات كثيرة نحو قول

ثبت صحة الاستعمال وينع الحمل الا اذا اريد انما يستعمل بقريئة فحمله
 كذلك يكون للقريئة ولهذا اخذ السبكي من منع القاضي حمل اللفظ
 على حقيقته ومجازا انه يمنع استعماله فيهما وهو الصواب وما حاوله الزركشي
 من التفصيل من كلام القاضي وانما اراد منع جملة عليهما لا منع استعمال
 المتكلم ذلك بالقريئة محاولته لا طائل تحتها فان منع الاستعمال منع جملة
 على متعدد وان اجيز فلم ينقل المص عن مالك شيئا وسنين تحقيق مذهبه .
 وقال الشافعي : يحمل على جميع ما يصاح له كالعام للاحتياط وهو حقيقة
 لجواز استعماله في ذلك عند الاحتياط في مراد المتكلم لا ينافي جواز الاستعمال
 حقيقة فمن نقل عن الشافعي القول بحمله على الجميع للاحتياط مثل البيضاوي
 فقد صدق ومن نقل عنه العموم وهو الآمدي فقد صدق لانه اراد ان جملة
 كحمل العام ولهذا تترجم هذه المسألة « بعموم المشترك » وتوقف المص في
 الثاني ناشيء عن توهم كون المراد جعله من العام وقال الباقلاني بمثل قول
 الشافعي فنقل عنه انه للاحتياط كالجمل وانما كحمل العام اي في جميع ما
 يصدق عليه والمثال ايضا من النقلين واحد ولا يرد عليه استشكل الاياري
 لانه وان كان متوقفا في صيغ العموم لكننا معترف بوجود عموم حتى
 فرض القول في صيغه وتوقف غير انما لما رأى صيغ العموم قد تستعمل
 في غيره لم يجزم بتعيين صيغة خاصة بالعموم فقد شبه جملة بحمل العام ولم يجعله
 من صيغ العموم او جعله مثل صيغ العموم في استعماله مرة لجميع ما يصاح له ومرة
 للبعض فلا اشكال في كلامه واختار الامام انه يحمل لا يحمل على شيء حتى يدل
 دليل على بعض المعاني او الجميع وهو الذي نقله المص في الفرع الثاني تبعا
 للمحصول ولم يتعقبه فهو يوافق القاضي في المبدأ وهو الاجمال ولا يوافق في الغاية

القائل تزوجت بنت الامير
 ويفسر ذلك برؤية لوالد
 عاقد الانكحة بالمدينة معتمدا
 على ان النكاح ملازم للعقد
 الذي هو ملازم للعاقد الذي
 هو ملازم لايه . ومجاز مختلف
 فيه رهو الجمع بين حقيقتين
 او مجازين او مجاز وحقيقة
 فان الجمع بين حقيقتين مجاز
 وكذلك الباقي لان اللفظ

لم يوضع للجموع فهو مجاز فيه فنحن والشافعية نقول بهذا المجاز. وغيرنا لا يقول به لنا قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الملائكة الدعاء ومن الله الاحسان فقد استعمل في المعنيين. احتجوا بانهم يمتنع استعماله حقيقة لعدم الوضع ومجازا لان العرب لم تجزء والجواب منع الثاني (حرر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضع فقال اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر ولم تكن الفائدة فيهما واحدة هل يجوز ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا فيه خلاف فقصد باللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فانه يصح ان يريد بهما معنيين اجماعا وان كانتا مشتركتين فيهما ويجوز للمتكلمين ان يريد احدهما باللفظ المشترك احد المعنيين ويريد الآخر المسمى الاخر اجماعا وفي وقت واحد احتراز من اطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك للمعنيين في وقتين فان ذلك جائزا جماعا فنقول رايه عينا وتريد الباصرة وفي وقت آخر رايه عينا وتريد

وهي الحمل على الجميع كما ان القاضي وافق الشافعي في الغاية دون المبدأ لانه عند لا يحمل وعند الشافعي ظاهر اما مذهب مالك فيه فهو الذي وفي بعضا حق الاحتياط فالذي يؤخذ من مذهبه انه يحمل المشترك على ما يقتضيه الاحتياط في مراد المتكلم فاللفظ المشترك اما ان تكون معانيه متداخلة او متباينة او متناقضة. فان كان الاول حمل على المعنى الشامل لها للاحتياط فلذلك قال في قول الرجل لزوجته انت خلية وبرية وجبلك على غاربك انه يحمل على الثلاث في المدخول بها لان اللفظ لما دار بين الرجعي والبعث حمل على البيئونة وهي لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث لان البيئونة حكم للطلاق لا لفظ من الفاظه وينوي في غير المدخول بها لامكان حصول البيئونة بمطلق الطلاق فلم يبق الاحتمال الثلاث. وان كانت المعاني متباينة فالامر سهل وهو الحمل على جميعها. وان كانت متناقضة فها هنا انقطع عنا سلك الحكاية عن الشافعي والقاضي الا ان المص قال لا يجمعون بين المعاني عند امتناع الجمع فلنرجع بهما الى قول مالك رحمه الله فانه يحمل في كل مكان على ما يقتضي حق الاحتياط فانه حمل الاقراء على الاطهار في الخروج من العدة والحل للتزوج وعلى الحيض في منع مراجعة الزوج الاول لها الا بصداق وولي فدخولها في الحيضة الثالثة مانع من المراجعة والطهر الثالث هو الذي تحل به للازواج هذا ملاك مسألة المشترك بحسب ما انتهى اليه العلم خصوصا في فروع مذهب مالك وبه لا تعوزكم الفروع المتشابهة والابحاث المتناثرة التي اتى بها المص في تضاعيف هاتئنا الفروع الاربعة. هذا حكم حمل المشترك واما استعمال اللفظ في حقيقة ومجاز المشهور وقد عددنا في بحث وقوعه

الفواردة وقوله ولم تكن
 الفائدة فيهما واحدة احتراز
 من اطلاق اللفظ المشترك
 على معنيين مختلفين والمقصود
 امر مشترك بينهما كمالو
 اطلقنا لفظ القرء ونريد به
 معنى الجمع او الانتقال او
 غير ذلك من الامور
 المشتركة بينهما ولا نريد
 معه غيره فهذا جائز اجماعا
 بخلاف ما اذا اريد خصوص
 كل واحد منهما فهو محل
 الخلاف. وبهذا يظهر بطلان
 استدلال الحنفية على ان
 المراد بآية الاقرء في العدة
 الحيض بقوله عليها الصلاة
 والسلام اترك الصلاة ايام
 اقرائك (١) فان المراد بالقرء
 الحيض اجماعا فيكون هذا يائنا
 للآية مع ان المتكلم متعدد وفي
 وقتين فجاز ان المتكلم
 الاول اراد الطهر والثاني
 اراد الحيض فلا دلالة في
 الحديث على ذلك قاله الشيخ
 سيف الدين الآمدي
 (فوائد) الاولى * القائلون
 بجواز الجمع اشترطوا ان لا
 يمتنع الجمع بينهما * (الثانية)
 لم يقل منهم بوجوب الحمل
 عند التجرد الا الشافعي
 (١) في نسخة قلمية عوض
 هذا الحديث المذكور: اذا
 اتى قرءك فلا تنظلي فاذا مر
 قرءك فتطهري اهـ

من جملة الاسباب فذهب الشافعي فيه مثل مذهبه في الحقائق وللحنفية
 فيه تفصيل يأتي في الفرع الثالث. وذهب الامام الرازي الى انه مجمل ومنعه
 القاضي بتاتا. واما استعمال اللفظ في مجازيه فساو لما تقدم عند الشافعي
 والحنفية واما الامام فعلى رايه من التوقف الاجمال ووافقنا هنا فقط
 الآمدي وابن الحاجب وذكرها في باب المجمل وبيان تفصيل هذا يأتي عند
 الكلام على الفرع الثالث * قوله القائلون بجواز الجمع الخ * اراد جمع المعاني
 في الكلية الواحدة عند استعمالها لا جواز الحمل على معانيه عند ورودها
 لان هاته مسالمة سيد كرها بعد فلو قال هذا كما قال في شرحه للحصول
 القائلون بجواز الاستعمال في جميع المعاني * قوله الثانية لم يقل منهم
 بوجوب الحمل الخ * الضمير يرجع الى القائلين في الفائدة الاولى بحمل
 المشترك المستعمل في معنييه على كليهما وهذا الحمل مستفاد من تجويز
 الاستعمال وان لم يتقدم له ذكر في كلامه في المتن كما لم يتقدم فيه نقل
 عن المعتزلة وانما نقل هاته الفوائد من شرحه على المحصول فكان فيها
 ما لم يذكره هنا في المتن والمعتزلة يوافقون الشافعي في صحة استعمال
 المشترك في جميع معانيه ثم يخالفونه في الحمل

ترجمة ابي بكر الباقلاني

والقاضي هو ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري المالكي
 المتوفى سنة ٤٠٣ ثلاث واربعماية ببغداد والباقلاني نسبة الى بيع الباقل
 وهو القول امام المتكلمين على طريقة الاشعري وناصر مذهبه اخذ عن
 ابن مجاهد الاصول وعن الابهري الفقه وكان شيخ المالكية ورئيسهم في
 وقته اشتهر بقوة الحججة وفصاحة العبارة وجودة التأليف ولي القضاء

بالشعر وكانت شهرته في الكلام وناظراً كثرة الفرق الإسلامية وغيرها وظهر عليهم
 ووجهه عضد الدولة سفيراً إلى ملك الروم بالتسطينية وناظر اساقفته
 بمجاسد وظهر عليهم. الف كتباً كثيرة منها «التقريب والارشاد» في اصول
 الفقه. واعجاز القرآن واجماع اهل المدينة. وغيرها رحم الله ﴿قوله الثالث﴾
 اختلفوا هل المنع لاجل الوضع الخ ﴿الضمير يرجع الى من منع استعمال
 المشترك في معنيين. واختار في المحصول ان المنع لاجل الوضع اي ان
 العرب لم تقصد من المشترك ان يستعمل في معانيه دفعة واحدة فاذا
 استعمله احد كذلك فقد خالف الوضع واحتاج الى القرينة فيكون مجازاً
 لان العقل لا يمنع منه ولكن منع اللغة. فقوله والقائل بانه للقصده الغزالي
 وابو الحسين تحريف او سبق قلم وصوابه والقائل بانه للوضع لانه
 المنقول عنهما في كتب الاصول. ومن الاصوليين من منعه للقصده اي حال
 صحة قصده المتكلم ايالا لان ارادة احدهما تعين تستلزم عدم ارادة الآخر
 لانه انما وضع لهما على سبيل البدلية لا على سبيل المعية والاستعمال
 على نحو الوضع فلو ارادهما معاً لزم ان لا يريداهما معاً وهو محال وقد اشار
 المص لهذا في التنبيه. وجوابه منع التزام كون الاستعمال على نحو
 الوضع ابداً فقد تدل القرائن على ارادة غير الموضوع له من عرض الكلام
 ولم ينسب في كتب الاصول هذا القول لمعين ويظهر من صنيع ابن السبكي
 حيث لم يقابل به قول الغزالي وابي الحسين انه عين القول بمنع الاستعمال
 المقابل لقول الشافعي ولم يعين له قائل لكن ذكر الزركشي ان ابن الصباغ
 من الشافعية نصره ﴿قوله قاله في النفي الخ﴾ اي اثبت كما في شرح
 المحصول وليس المراد انه قال بالمنع في النفي ايضا كما قد يتبادر. ووجه الفرق

والقاضي ولم يوجب المعترلة
 ذلك ﴿الفائدة الثالثة﴾
 اختلفوا في المنع هل هو
 لاجل الوضع او القصده
 والقائل بانه للقصده الغزالي
 وابو الحسين البصري
 ﴿الفائدة الرابعة﴾ بعض
 من منع من التعميم في
 الايجاب بدقائه في النفي كان

ان هذا القائل يرى المشترك في دلالتها على معانيه كدلالة النكرة على الفرد المبهم فهو في الاثبات مثلها لا يدل الا على فرد وفي النفي يدل على الاستغراق لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي الجميع كما قرر في النكرة في سياق النفي. وجوابه التفرقة بين المشترك اللفظي والنكرة بمنع كونه موضوعا للواحد المبهم من معانيه بل هو موضوع لكل معنى على حدة على حسب الطرق المقتضية لذلك المتقدمة في مبحث وقوعه من مقدمتنا فيه فتدبر ﴿ قوله الخامسة قال الشيخ ﴾ نقل هاته الفوائد في شرحه للحصول عن الآمدي وهاهنا لم يذكر عزوها ونسي في هاته الفائدة فثبت كناية قال الموجود في جميع الفوائد في شرح الماحصول . وحاصل هاته الفائدة : هل المشترك عند حملة على جميع معانيه مجاز ام حقيقة ولما كانت دعوى كونه حقيقة يرد عليها انها تستلزم كونه موضوعا للدلالة على معنى متعدد في آن واحد لا على طريق الكناية وذلك يستلزم انه لو استعمل في واحد من معانيه كان مجازا لاستعماله في بعض ما يدل عليه حقيقة وذلك باطل بالاتفاق فلا شك ان دعوى كونه مجازا عند استعماله في الجميع اخف منها عند استعماله في واحد لان هذا اكثر والشيوع من علامات الحقيقة . فاجاب انصار الشافعي عن ذلك بان استعماله في جميع معانيه كاستعمال اللفظ العام عند ارادة العموم فان النكرة غير موضوعة للدلالة على العموم الشمولي بل البدلي كالمشترك فاذا وقعت في سياق النفي مثلاً عمت فمثلاً المشترك عند ارادة جميع معانيه وكما كان النفي قرينة عموم النكرة تكون القرائن الخافة بارادة جميع المعاني من المشترك مثله ولا يقتضي ذلك كونهما مجازا لان قرينة المجاز هي القرينة المانعة وهاتان معيتتان . ولان المجاز

اللفظ مفردا او جمعا (الفائدة الخامسة) قال ليس اللفظ المشترك عند الشافعي والقاضي اذا اريد به مجموع مسمياته مجازا بل حقيقة كسائر الالفاظ العامة في صيغ العموم ولهذا حملة عند التجرد على العموم قلت وكون المشترك من صيغ العموم وافق عليه المستصفي والبرهان وجماعة حتى ان سيف الدين والجماعة لم يضعوا هذه المسألة الا في باب العمومات . قال الشيخ شرف الدين ابن التيساني في شرح المعالم اختلاف المعمون فمنهم من قال حقيقة ويعزى للشافعي وهو بعيد . ومنهم من قال بطريق المجاز واليه مال امام الحرمين . قلت مسمى العموم

مستعمل في غير ما وضع له. وهذا ان استعماله فيما وضعه له. هذا حاصل الجواب
المشار اليه بقوله « بل حقيقة كسائر الالفاظ العامة في صيغ العموم الى قوله
وقال الشيخ شرف الدين » وابطل المص تبعا لامام الحرمين وشرف الدين
هذا الجواب بابتداء ثلاثة فروق بين صيغ العموم والمشارك ليبتل قريب
كونه حقيقة عند ما يستعمل في جميع معانيه. الاول منع كون صيغ
العموم قد عرض لها التعميم بعد الوضع بل هي موضوعة للعموم وهذا
اشاره بقوله مسمى العموم واحد واما النكرة في سياق النفي فهي غيرها في
سياق الاثبات لان الذي افاد العموم هو مقتضى النفي الذي لحق بها حتى
قيل ان دلالتها على العموم بالالتزام كالكناية بخلاف المشارك فلم يتصل
به شيء لفظي اذ اتصلت به ارادة المتكلم الثاني . ان المشارك موضوع
لمتعدد معلوم اذ لا بد من تعيين الموضوع له حيث لم يكن مستحضرا
للوامع بعنوان كلي وهو عند ارادة جميع معانيه مماثل لاسماء الاعداد
لدلالاتها على عدد من الاجناس ثم الكليته انما عرضت لكل جنس على
حدته لا لجميع الاجناس في وقت واحد بخلاف صيغة العموم فانها
موضوعة لجنس كلي شائع لا لافراد معينة والى هذا اشار بقوله ولان
الفرض في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه (اي وهو المشارك اللفظي)
لا المشارك بين افراد بوصف الكليته (اي بوصف دخولها تحت مفهوم
كلي واراد بذلك العموم واطلق عليه مشتركا لانه مشترك معنوي) .
الثالث ان العموم لا تنهاه افراد الا بالاصالة والمشارك اللفظي افراد متناهية
وهي الاجناس او غيرها التي جعلت مدلولها فان وضع لمجموعها لزم ان لا
يصح اطلاقه الا على المجموع فيلزم ان يكون اطلاقه على احدها اطلاقا على غير

واحد كما تقدم والمشارك
مسمياته متعددة فليس من
صيغ العموم ولان الفرض في
لفظ وضع لكل واحد
بخصوصه لا المشارك بين
افراد بوصف الكليته ومن
شرط العموم ان تكون
افراد غير متناهية والمشارك
افراد متناهية فان وضع
للمجموع كان المسمى واحدا
بغير اشتراك والفرض انما
مشارك ولعل الشافعي رضي
الله عنه يريد بان حقيقة
انه في كل فرد على حاله
لا في الجميع فلما كان مشتملا
على الحقيقة من حيث الجملة
سماه حقيقة توسعا ويكون
مدركه في الحل على التعميم
الاحتياط ليحصل مقصود
المتكلم قطعاً وهو اللائق
بمنصب هذا الامام العظيم
(الفائدة السادسة) مثل
شرف الدين ابن التلمساني
استعمال المشارك في

النفي بقوله لا عين لي قبل
 يعم جميع مسميات العين
 أم لا (في الفائدة السابعة)
 قال النقشواني: اللفظ المشترك
 اما مفرد او جمع. والمفرد
 اما معرف باللام او منكر.
 والجمع اما مذكور بلفظ
 الكل والجميع نحو اعتدي
 بكل قرء وعلى التقارير قاما
 مكرر نحو اعتدي بقرء
 قرء او اعتدي بالاقراء
 والاقراء وكل ذلك اما في
 اثبوت او النفي كما في
 النفي اما المفرد المنكر
 غير المتكرر فلا يستعمل
 في معنية نفي ولا اثباتا لان
 التنكير يقتضي التوحيد وهو
 يضاد الجمع وان كرر فقد
 جوز استعماله في جميع معانيه
 لاحتمال كل اطلاق لمعنى
 والمذكور بلفظ الكل
 والجميع قالوا يجب الحمل على
 معانيه جميعا لانه لا كل ولا
 جمع في المفرد الواحد لان
 الحيز والظاهر لا يمكن
 الحمل على جميع اقترادهما
 فتعين الجمع بينهما اما في مثل
 العين فقد يتصور ذلك فلا
 يجب الحمل وان كان بصيغة
 العموم او مفردا على اللام
 فهو كما سبق قلت والظاهر ان
 هذا التقسيم من النقشواني لانه
 منقول ونقلته لان فيه مجالا
 للنظر والتفصيل واقرب
 ذلك اذا كرر المنكر امكن
 ان يقال لا يتعين اللفظ

ما وضع له وهذا ينافي حقيقة المشترك كيف والفرض انه مشترك فلا
 بد ان يعترفوا بان موضوع لها على البدلية فيكون اطلاقا عليها على وجه
 الشمول مجازا وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله « ومن شرط العموم
 ان تكون افراده غير متناهية - اي بالاصالة - والا فقد تنحصر لعارض -
 الى قوله والفرض انه مشترك » هذا خلاصة وتحقيق ما لفه المص في مطاوي
 الفائدة الخامسة ثم زر عليه بالعقد الثلاث فترك من الالغاز ، يريد به ابطال
 الحقيقة واثبات المجاز ، قوله السابعة قال النقشواني اللفظ المشترك الخ
 اراد تحرير محل النزاع وبيان القابل لتعدد معانيه وغيره بقوله « لان التنكير يقتضي
 التوحيد » اراد به التنكير مع الافراد وهو يقتضي التوحيد لانه لو عرف
 لاحتمل الاستغراق من اللام وان كرر فقد جوز استعماله بمقدار تكراره
 فان جاء بمقدار المعاني فذاك والا فهو مجمل يحتاج للقرينة وقوله « وان كان
 بصيغة العموم » اي كان جمعا بصيغة العموم غير كل وجميع مثل لا عين لفلان
 او مفردا معرفا فهو كما سبق اي في جواز ارادة معانيه وهذا مقابل قوله
 « اما بلفظ الكل والجميع » ولم يذكر له مقابلا في التقسيم فاعلمه وقع
 من سهو المص لانه موجود في شرح المحصول وهو امر سهل
 والنقشواني هو شارح المحصول . قل في معجم ياقوت نخجوان بالنون
 المفتوحة وقاف ساكنة والجيم المضمومة والنسبة نشوي بالشين ويقال
 نخجوان بالخاء والجيم مضمومة بلد من نواحي اران (اذربيجان)
 آه فالظاهر انه منسوب اليها وذكروا الشين لان اصل الجيم الفارسية
 متفشية قريبا من الشين قوله قلت والظاهر الخ ما يخص

الثاني في معنى ثان لصدق اللفظ على الاول . وامكن ان يقال بل يتعين ثانيا يلزم التاكيد والتكرار وهو خلاف الاصل وكذلك العطف يبر ايضا نوعا من النظر لان الشيء لا يعطف على نفسه فيتعين التباين والجمع بخلاف صورة عدم العطف وكذلك اذا جاء التعريف بعد التكرير نحو اعتدي بقره اعتدي بالاقراء هل يجعل السلام للعهد او للعموم موضع نظر وكذلك اذا اجتمع العطف واللام يمكن القول بحصول التعارض لما في العطف من موجب التباين فيتعدد وما في اللام من العهد فلا يتعدد فتكلمها مباحث يمكن ملاحظتها (* سؤال) استشكل الايباري قول القاضي بالعموم في المشترك مع انه منكر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى وامكان الجمع اقرب في المشترك وهو مشكل كما قاله (تبيينه) الذين قالوا المانع من جهة القصد قالوا انه باعتبار كونه مریدا لهذا الفرد غير مرید لذلك الفرد وباعتبار كونه مریدا لذلك الفرد يكون مریدا له فيكون مریدا له ولا مریدا له ، وكذلك كونه

ما اورد لا ان تقسيم النقشواني غير واف بالصور وما عينه في بعضها غير متعين اذ تعارض احتمالان فيه فصورة التكرير رجح فيها النقشواني تعدد المعنى وعارضه المص باحتمال التاكيد وهو مراداه من قوله « لصدق اللفظ على الاول » اي على المعنى الاول فيكون مدلول اللفظ الثاني والاو واحد لكن اعترف بانها خلاف الاصل وهذا كاف في ترجيح كلام النقشواني ثم زاد المص صورة العطف وهي زيادة لازمة مع ان النقشواني ادجها في صورة التكرير وكذلك صورة التعريف بعد التكرير غير صورة التعريف ابتداء وهو قد اطلق فيها قوله سؤال استشكل الايباري الخ قد علمتم الجواب عنه في مقدمة بحث المشترك ثم الموجود هنا انه الايباري بقاء بقاء مثناة وفي شرح المحصول انه الايباري بنون بقاء موحدة وانه ذكر ذلك في شرح البرهان والمعروف هو شرح البرهان للايباري المالكي فاعمل ما في شرح المحصول تصحيح وهذا التصحيح في الايباري كثير قال ياقوت في معجمه وكثير يصحف باءها نونا وباءها باء

ترجمة الايباري

والايباري هو علي بن اسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكناني ثم الايباري نسبة (للايبار بفتح الهمزة وسكون الموحدة قرية بجزيرة بني نصر بين مصر والاسكندرية ذكره ياقوت) يلقب شمس الدين ولد في حدود سنة ٥٥٧ هـ وتوفي بالاسكندرية سنة ٦١٦ ست عشرة وستماية كان اماما في الفقه والاصول والمعقول حتى فضل على الامام فخر الدين الرازي في الاصول له شرح على البرهان لامام الحرمين . والتكملة

مريدا للحقيقة يقتضي انه غير مرید ﴿ ١٣٩ ﴾ المجاز وكونه مريدا للمجاز لا يكون مريدا للحقيقة فيجتمع

النقيضان وارادة اجتماع النقيضين محال (وجوابه) ان اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ولا يكونان نقيضين ولا تناقض بينهما والارادة وعدمها ههنا باعتبار جهتين (فائدة) احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه انها يمكن اضرار الخبر عن الاول فلا يحصل مقصودهم ويكون التقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون وكذلك قوله تعالى المر تراب الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله تعالى وكثير من الناس يمكن ان يقال يضمرو يسجد له كثير من الناس فيكونان لفظين استعمالا في معنيين فلا جمع او يكون لفظ السجود استعمال في مطلق الاقياد دون خصوص الخضوع وخصوص وضع الجبهة على الارض فيكون المراد واحدا فلا جمع (فائدة) عادة جماعة يقولون الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء فقد جمع بين المعنيين ويفسرون الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والرحمة مستحيلة لانها رقة في الطبع فيفسرون بالمستحيل وذلك غير جائز

في الفقهاء وسفينت النجاة على طريقة احياء الغزالي وهو بديع اتقن من الاحياء قولهم فائدة احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه الخ ﴿ آية الصلاة هي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي المذكورة في المتن ووجه الايراد ان المسند اليه هنا موزع واللفظ المشترك مذكور بعدد وصالح لان يرجع للفظ وهو الملائكة خاصة ويضم للفظ الجلالة خبر الا ان هذا الجواب لا يتم في آية ألم تر ان الله يسجد له لان العاطف فيها بعد ذكر الفعل والشان انه لو اريد اعادة اللفظ لما جرى بالمعطف الموهوم للشاركة في المعنى لان اصل المعطف اختصار العامل الا ان يقال قرينة المحذوف عدم صلاحية المعنى العامل المعطوف فالاولى في الجواب ان تقدر في الآيتين معنى يشمل سائر المعطوفات اذ الصلاة هي الدعاء وكل قول رجي به خير للصلى عليه وتقرن بميل القلب واشادة الذكر فاذا اسندت الى الله والملائكة فهي حقيقة وتفسر في كل بما ياتي اعني ذكر الله رسوله بخير ورحمته اياها ورجاء ذلك من الله وتقدير السجود ما قدره المص . او يقال ان في الآيتين استخدما في الواو كما قرره الشهاب الحفاجي في طراز المجالس ﴿ قوله الفرع الثالث اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحه الخ ﴾ هذا الفرع لبيان مذهب الحنفية ومن يمنع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازا خاصة لانهم بعد ان اختلفوا في صحة اطلاق المشترك على معنيه حقيقة او مجازا كما تقدم اختلفوا ايضا هل استعماله في حقيقته ومجازا كذلك ام لا فذهب الشافعي الى انها سواء فاذا كانت قرينة المجاز موجودة مع

فلذلك فسرهما بالاحسان لانه يمكن في حق الله تعالى وقولي اول المسألة وجماعتهم اصحابنا اريد اصحاب مالك وسبق القلم في الاصل الى المالكية وصوابها ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من اصحاب مالك (الفرع الثاني) اذا تجرد المشترك عن القرائن كان مجازا لا يتصرف فيه الا بدليل يعين احد مسمياته وقال الشافعي احمله على الجميع احتياطا (الفرع الثالث) اذا دار اللفظ

ارادة الحقيقة او كان المجاز متعارفا مساويا للحقيقة حمل اللفظ على الامرين
 حمل المشترك على معنيين . وذهب جماعة الى منع استعمال اللفظ في حقيقته
 ومجازا وهو قول القاضي ابي بكر والحنفية واستدل القاضي على المنع بان
 بين الامرين تنافيا لان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له . والمجاز استعماله
 في غير ما وضع له فلا يصح ان يكون في الوقت الواحد مستعلا فيما وضع
 له وفي غيره . والجواب عنه انه كما جاز استعماله فيما وضع له في لغة وما وضع
 له في اللغة الاخرى مع ان الوضعية لاحدهما يستلزم عدم الوضع للآخر جازها
 فالاولى ان نحتج لهم بان المجاز مشروط بالقرينة المانعة من المعنى الحقيقي
 فكيف يصح ان يكون المعنى الحقيقي مرادا . ويجاب عن هذا بكون
 القرينة عند استعماله في معنييه هي المعينة للمجاز لا المانعة اذ المانعة لا يمكن
 هنا ولا يشكل عليه قولهم في تعريف المجاز مع قرينة مانعة لان
 المراد بذلك تعميم القرائن ولا شك ان المعينة للمعنى المجازي مانعة من
 الحقيقي غالبا عند من يجوز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازا ودائما عند
 من لا يجوز لا ويظهر الفرق بين مذهب الشافعي ومذهب الحنفية في
 صورة المساواة في الشهادة بين المعنى الحقيقي والمجازي فالشافعي يجمعهما
 عليهما والحنفية يقدمون الحقيقة . اما صورة مرجوحية المجاز فلا يجعل لها
 الشافعي حكم المشترك لضعف المجاز من جهتين ح كاذكره ابن السمعاني . واما
 في الصورتين الاخرين فمذهب الشافعي كذهب ابي يوسف واذا كانت
 الاصولي انما يهم امر الاستعمال لا امر الوضع فالنظر للتساوي في
 الاستعمال ولذا كان ترجيح الحقيقة في صورة التساوي
 غير متجه كما اشار له المصنف بقوله « واما وجه بيان

بين الحقيقة المرجوحية
 والمجاز الراجح كلفظ الدابة
 حقيقة مرجوحة في مطلق
 مادب والدابة مجاز راجح
 في الخمار فيحمل على الحقيقة
 عند ابي حنيفة ترجيحاً
 للحقيقة على المجاز وعلى المجاز
 الراجح عند ابي يوسف
 نظرا للرجحان وتوقف
 الامام في ذلك كاة للتعارض
 والظاهر مذهب ابي يوسف
 فان كل شيء قدم من
 الالفاظ انما قدم لرجحانها
 والتقدير رجحان المجاز
 فيجب المصير اليه وههنا
 دقيقة وهي ان الكلام ان
 كان في سياق النفي والمجاز
 الراجح بعض افراد الحقيقة
 كالدابة والطلاق فيكون
 الكلام نصا في نفي المجاز
 الراجح بالضرورة فلا
 يتأتى توقف الامام وان كان
 في سياق الاثبات والمجاز
 الراجح بعض افراد الحقيقة
 فهو نص في اثبات الحقيقة
 المرجوحة بالضرورة فلا
 يتأتى توقف الامام وانما
 يتأتى له ذلك ان سلم له
 في نفي الحقيقة والكلام في
 سياق النفي او في اثبات المجاز
 والكلام في سياق الاثبات
 او يكون المجاز الراجح
 ليس بعض افراد الحقيقة
 كالراوية والنجوم هذه
 المسألة مرجعها الى الحنفية
 وقد سالتهم عنها ورايتها
 مسطورة في كتبهم على ما

أصف لك قالوا المجاز ان كان مرجوحا لا يفهم الا بقرينة قدمت الحقيقة اجماعا وان غلب استعمال الحقى ساوى الحقيقة ولا راجح ولا مرجوح بالكلية فالحقيقة مقدمة عند ابي يوسف ولا خلاف ايضا وان رجع المجاز فلم حالتان تارة تهاى الحقيقة بالكلية فيرجع ابو حنيفة الى ابي يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقا. وان كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع الخلاف مثال المساوى لو خاف لانسكج والانسكج حقيقة في الوطء مجاز في العقد فيحدث بالعقد في تساويها ومثال المجاز الراجح والحقيقة لا تراجع حلف لا ياكل من هذه النخلة واللفظ حقيقة في خشبها مجاز راجح في ثمرها وقد امتت هذه الحقيقة فلا ياكل احد خشبها فيوافق ابو حنيفة ابا يوسف ولا يحدث الا بالتمر ولا يحدث بالحشب. ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قولها لا شرب من النهر فهو حقيقة بان يشرب بفيه يكرع من النهر مجاز راجح ﴿ ١٤١ ﴾ اذا شرب من اداة لانه اذا غرق بالكوز وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراجع فانه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند ابي يوسف اذا شرب بفيه وكرع بل من الادوات لانه المجاز الراجح ولا يبر عند ابي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير اداة فهذا صورة المسالة وتحريرها. واما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية انه اذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لان الاصل تقديمها فغير متجه لان الحقيقة انما قدمت لانها اسبق للذهن من المجاز وهذا السبق هو معنى قولنا الاصل في الكلام الحقيقة ابي الراجح فاذا ذهب هذا الرجحان بالتساوى بطل تقديم الحقيقة

الحق البخ «ومحمد بن الحسن يوافق ابا يوسف رحمهما الله كما في كتاب صدر الشريعة. هذا واما استعمال اللفظ في معانيه المجازية مع تناسي الحقيقة فحكمهم عند الشافعى مثل حكم المشترك لان تناسي الحقيقة او ضعفها ضير المجاز كالموضوع له او لان القرينة صيرته كذلك كما لو قال التاجر في تونس لا اشترى السلمى الفلانية من مصر وهو لا يعلم الثمن ودلت القرينة انه اراد انه لا يساوم فيها ولا يشتريها وكيله. وذهب القاضى الى منع كنع الاستعمال في حقيقة ومجازة وهو ظاهر عبارة السبكي ولا بد ان يكون ذلك لغير الدليل الذي منع لاجله استعمال اللفظ في حقيقة ومجازة. وذهب الآمدي وابن الحاجب والامام الرازى الى انه محمل يتوقف فيه ولا شك ان الحنفية يجيزونه كما اجازوا المشترك لان تفصيل استعمال اللفظ في حقيقة ومجازة الذي ذكره لا يتأتى هنا ولعل مذهبنا لا يفرق بينه وبين المشترك لما تبين من ان المبراة في الحل عندنا غابة الاستعمال وتأتى الاحتياط وقد جعل مالك التيمم للحدث الاصغر كالتييمم للاكبر

وتبين ان يكون الحق الاجمال والتوقف حيث تقدم الحقيقة حيث تقدم غير متجه وقول الامام ومن واقفه باطل بسبب ان المقدور رجحان المجاز والرجحان موجب لتقدم الراجح في الالفاظ والادلة والبيانات وجميع ما ورد الشريعة فاهمال الرجحان هنا ليس بجيد ثم قولهم ان اللفظ لا ينصرف لاحدهما الا بالنية مع ان القاعدة ان النية انما يحتاج اليها اذا كان اللفظ مترددا بين الافادة وعدمها اما ما يفيد معناه او مقتضاة قطعا او ظاهرا فلا يحتاج للنية ولذلك اجمع الفقهاء على ان صرائح الالفاظ لا تحتاج الى نية لدلالاتها اما قطعا او ظاهرا وهو الاكثر وكذلك العقود اذا غلبت بصارت الفاظ العقود تنصرف اليها ظاهرا انصرف للنقد الغالب من غير قصد ولا تعيين وكذلك الاعيان المستأجرة

تعيين بظاهاها المنفعة المقصودة منها عادة فليقر ينصرف بظاهاها للحجث والفرس للكر والفر وانواع الركوب .
والجلل للحمل . والعامة لاراس والقميص للجسد . والقدم للنجر . والمعدة للحفر . وغير ذلك والمعتمد في ذلك كله
ان الظهور مغن عن القصد والتعيين . اذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز ان كان اجنبيا عن الحقيقة كالراوية
والنجوفان الراوية ليس بعض انواع الجبال والنجوليس بعض المواضع ﴿ ١٤٢ ﴾ المرتفعة بخلاف الحمار بعض افراد
الدابة فاذا قال القائل ليس

في الدار دابة فليس فيها
حمار قطعاً لانا ان حملنا
اللفظ على نقي المجازاتقي
او على نقي الحقيقة التي هي
مطلق مادب اتقي الحمار
ايضا لانه يلزم من نقي الاعم
نقي الاخص فصار الكلام
نصافي نقي المجاز الراجع
فلا يتوقف على النية لانتفاءه
على كل تقدير . اما الحقيقة
المرجوة فهي منتفية على
تقدير وغير منتفية على تقدير
فلما حصل التردد حسن
توقيف الحكم عليها بالانتفاء
على النية وان كان الكلام
في سياق اثبات كان نصافي
ثبوت الحقيقة المرجوة
فاذا قال في الدار دابة فان
اراد الحقيقة المرجوة
ثبت او المجاز الراجع ثبت
لانما يلزم من ثبوت
الاخص ثبوت الاعم واذا
ثبت على كل تقدير امتنع
توقيف اثبات الحكم لها على
النية . والمجاز لما كان ثابتاً على
تقدير وليس ثابتاً على تقدير
حسن توقيف الحكم له على
النية فصارت الصور خمساً

اخذ بحقيقة اولامستم النساء وبمجازة والمجازان اولى اذ لا تفارت بينهما .
ومما يلحق بمسالتة المجازين مسألة عموم المجاز بمعنى انه اذا اقترن بلفظ
المجاز ما يدل على العموم هل يعم جميع جزئيات علاقته ام لا وقد اثبتت
الحقيقة ونسبوا للشافعية انكاره قال في التلويح وهو مما لم نجد في كتب
الشافعية ولا يعقل من احد نزاع في صحته نحو جاءني الاسود الرماة الا
زيدا ومراداه ان وجود الاستثناء قرينة العموم كما ان قوله الرماة قرينة
المجاز . ولا يقال انه لا خلاف فيما فيه قرينة على العموم كما توهمه ابن قاسم
وبعض المتأخرين لان وجود القرينة فرع جواز الاستعمال وقد علمت ان
الخلاف في الجواز والمنع فلو كان ممنوعاً لما صح استعمال ذلك ولو بقرينة
لان القرينة لا تجوز ما هو ممنوع بل تعين احد الوجهين المحتملين فالقائل
بانه لا يستعمل المجاز عا ما يرى انه ليس من العربية فتصح مناقضة مذهبه
حنثذ بانه لا منازع في صحة جاء الاسود الرماة الا زيدا اذ لو لم يجز لوقعت
المنازعة في صحة مثل هذا التركيب واللازم باطل هذا تقرير لا وفي استدلال
التفتازاني نظر لجواز منع عدم المنازعة . والا ولى في الاستدلال ان يقال
استعمال الالفاظ في مجازاتها الموضوعات بالنوع واردة لا سبيل لانكاره واستفادة
العموم من صيغه في العربية . كذلك فان اجتمع اللفظ المجاز وصيغة العموم
فالقول بتعطيل استفادة العموم منه قول بلا مستند . واما حملهم الصاع في

يمكن التوقيف على النية في ثلاث اذا سلم التوقيف والافهو ممنوع الرجحان فالثلاثة المجاز الاجنبى اذ لا
يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته وكذلك العام والمجاز الراجع الذي هو بعض افراد الحقيقة
والكلام في سياق اثبات الحقيقة المرجوة والكلام في سياق النفي فهذا وجه البحث في هذه المسألة المظهر

الحق مذهب أبي يوسف وحده وان توقف الامام انما يتأتى في قسمين من اثنتي عشرة المتقدمة (الفرع الرابع اذا
اللفظ بين احتمالين مرجوحين ﴿١٤٣﴾ فيقدم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك على النسخ
والاربعة الاول على الاشتراك

والثلاثة الاول على النقل
والاولان على الاضمار والاول
على الثاني لان النسخ يحتاط
فيه اكثر لكونه يصير اللفظ
باطلا فتكون مقدماته اكثر
فيكون مرجوحا فتقدم
لرجحانها عليها والاشتراك
يحمل عند عدم القرينة بخلاف
الاربعة والنقل يحتاج الى
اتفاق على ابطال وانشاء وضع
بعد وضع الثلاثة يكفي فيها
مجرد القرينة فتقدم عليها
ولان الاضمار اقل فيكون
مرجوحا ولان التخصيص
في بعض الحقيقة بخلاف
المجاز هذه الامور
مرجوحة بالنسبة الى
اضدادها كما تقدم اول هذا
الباب لكنها اذا تعينت وقعد
الراجع الذي هو الاصل
فان انفرد واحد منها حمل
اللفظ عليه وان اجتمع منها
اثنان فاكثر ولم يتعذر الجمع
بينها حمل اللفظ عليها ان دل
على الجمع قرينة والا اقتصر
على واحد منها قليلا لمخالفة
الدليل بحسب الامكان لان
اسباب الترجيح ما تقدم
ذكره. فاولى الكل التخصيص

حديث لا تتبعوا الصاع بالصاعين المستعمل مجازا في حاله على خصوص الطعام
فدليل خص الروية بالمطعمات عندهم لالانكار عموم المجاز . والحقيقة
اخذوا بالعموم فعندهم كل مكيل ربوي ، اما عموم المجاز بمعنى حمله على ما يصلح
له من انواع العلاقات فلا خلاف في عدم صحته كما في التلويح وقد يطابق
عموم المجاز على تناول المعنى المجازي للحقيقي كما يشير له كلام التلويح في
تعارض المجاز والحقيقة والامر فيه سهل حتى نقل البزدوي عن بعضهم
تخصيص خلاف ابي يوسف في ترجيح المجاز الراجح بما اذا كان يتناول
بعمومه الحقيقة كما في التلويح ﴿١٤٤﴾ قوله الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين
مرجوحين الخ ﴿١٤٥﴾ هذا الفرع تكلمة لاولي مسائل هذا الباب وهو شبيه
بتعارض معاني المشترك لانه حكم تعارض احتمالين من اللفظ لكن باعتبار
التركيب لا باعتبار الوضع وكل واحد منها مرجوح فليس لاحدها اصالة
يرجح بها وعليه فالترجيح يكون للاضعف مرجوحية والا قرب من الاصل
ومعنى تعارضها مع انها خلاف الاصل ان يتوقف تعميم الكلام على حمل
لفظ منه على امرين منها متساويين في الاحتمال فليس منه احتمال اللفظ
معنيين هو في احدهما اظهر واشهر كاحتماله النقل مع شهرة نقله كلفظ
الصلاة في لسان الشرع فلا تقدم فيه التخصيص على النقل وان كان التخصيص
اقوى لتحقيق شهرة النقل هنا . وقد رتبها المص كما رايتم تبعا للجمهور على

المجاز ثم الاضمار ثم النقل ثم الاشتراك ثم النسخ فالتخصيص يرجح بان اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ
شركيين اذا بقي في الحرمين وخرج غيرهم والحريثون هم بعض المشركين فهو مجاز اقرب
حقيقة الوجه اثنائي ان البعض اذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستصحباً في السياق من غير احتياج الى قرينة
هذا ان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص . والمجاز والاضمار كلاهما يحتاج الى قرينة . واختلف

قول الامام فخر الدين فقال في المحصول ها سواء لان كل واحد محتاج القرينة وقال في المعالم المجاز ارجح من الاضمار لكثرة المجاز في اللسان والاضمار اقل منه والكثرة تدل ﴿ ١٤٤ ﴾ على الرجحان وهما يقدمان على النقل لان

النقل لا يحصل الا بعد اتفاق الكل على ابطال الوضع الاول وانشاء وضع آخر وذلك معتذر او متعسر والمجاز والاضمار والتخصيص تكفي فيها القرينة فقدمت عليه . وقدم النقل على الاشتراك لان النقل ان علم حمل اللفظ على المعنى الثاني والاحمل اللفظ على المسمى الاول فلا يوجد اللفظ معطلا اصلا واما الاشتراك فانه ان قدمت فيه القرينة بقي معطلا مجحلا فكان مرجوحا بالنسبة الى تلك الاربعة والنسخ ابطال الحكم بعد ارادته فيحتاج فيه اكثر فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وتخصيصها بها وبالقرائن * مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم اذا وانع الكلب في اناء احدكم فليقله سبعة يقول الشافعي رضي الله عنه الطهارة في عرف الشرع منقولة الى ازالة الحدث او الحث ولا حدث فيتعين الحث . يقول المالكي الطهارة لفظها مشترك في اللغة بين ازالة الاقدار والغسل على وجه التقرب الى الله تعالى لانه مستعمل فيها حقيقة اجماعا والاصل عدم التغير * مثال

خلاف في بعضها ياتي وجمعها تاج الدين ابن السبكي في بيتين ذكرهما في آخر طبقاته عن شرحه للنهاج

تجاوز ثم اضمار وبعدهما * نقل تلالا اشتراك فهو يخلفه وارجح الكل تخصيصا وآخرها * نسخ فما بعدا قسم تخلفه

وذكر المص ستة يحصل فيها من صور التعارض ثلاثون صورة من ضرب ستة في خمسة لان كل واحد يعارض البقية ولا يعارض نفسه ثم تختصر الى خمس عشرة صورة لان ما عارض شيئا منها لا يعد اذا عارضه ذلك الشيء مثلا تعارض المجاز والتخصيص هو عين تعارض التخصيص والمجاز كما اشار له التلمساني في شرح المعالم وقد اغفل الامام النسخ فلم يعد الا خمسة والمص استدركه في التعديد واهمله في التمثيل . واعلم ان المراد من الاضمار هنا الاضمار الذي تتوقف عليه صحة الكلام . ويستدعيه المقام . وهو المسمى بدلالة الاقتضاء لا كل اضمار لانه ان كان اضمارا واجبا كالضمير في قام من رايت الذي قام فلا شبهة في تقديمه وان كان بلا داع فلا يصدق عليه انه دار اللفظ بينهما ويبرز غيرا * قوله مثال تعارض الاشتراك والنقل الخ * لا شك ان لفظ غسل اشهر في المعنى اللغوي فهو من تعارض النقل والاصل ولا شك ان الاصل مقدم ولو كان الوارد في الحديث لفظ الطهارة لكانت حجة الشافعي رحمه الله انهض ولكن التمثيل غير متسامح فيه . وحكمة الغسل المأمور به عندنا اما الاستعداد لا كالماء الجيف ونحوها . واما خشية سريان داء الكلب في سؤره * قوله

الاشتراك والاضمار قوله تعالى امسحوا برؤوسكم يقول الشافعي رضي الله عنه يجوز الاقتصار على مسح بعض الراس لان الباء مشتركة بين الالتصاق في الفعل القاصر وبين التبويض في الفعل المتعدي فتكون ههنا للتبويض لانه فعل متعد فلو قال امسحوا رؤوسكم لصلح يقول المالكي ههنا مضمرة تقدير امسحوا ماء ايديكم

مثال الاشتراك والاضمار قولنا تعالى وامسحوا برؤوسكم الخ ﴿١﴾ تصوير
التعارض هنا هو ان تقدير الباء للتبويض يجعل الرؤوس مفعول امسحوا
وهذا يعارض اضمار مفعول لامسحوا وهو ايديكم فلا يوضح الجمع بينهما
فيثبت التعارض الا انه ليس من تعارض الاشتراك والاضمار اذ لا خلاف
في ثبوت معنى التبويض للباء في لغة العرب فلا يكون الحمل عليه في الآية
زيادة معنى في معاني الباء حتى يتصور تعارض دعوى الاشتراك والاضمار
على ان الشافعي لم يقل باحتمال الباء في الآية للامرين بل عين انها للتبويض
لانها مع فعل متعد وليس في الحمل عليها حمل للفظ على الاشتراك وقول
المص يقول المالكي اي لقصد منع اقتضاء الآية البعضية لا لقصد اثبات
مذهب لان معنى الآلة لا يثبت مذهب مالك من وجوب التعميم اذ
الآلة لا يلزم استيعابها وقد تقرر في الجدل ان المانع لا مذهب له كما قدمنا
في الحروف فارجع اليها وان كان ظاهر كلام المص هنا اشد اياها ما منه
هناك لانه قال هنا يقول المالكي ههنا مضمرة فاشعر ان هذا دليل المالكي
﴿٢﴾ قولنا مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي الخ ﴿٣﴾ بناء على كون
النكاح حقيقة في الوطاء فيكون مجازا في العقد وقد تقدم البحث
فيه في طالع الباب والمجاز اذا تعارض مع الحقيقة قدمت عليها لانها
الاصل فينتج المطلوب وهو اشتراط الميسر دون التوقف لاجل
الاجمال وبما يظهر ان المجاز مقدم على اشتراك وان لم يكن المجاز
هو المطلوب لان العمل هنا بالحقيقة ولكن حمل المجاز
لمنع التوقف

برؤوسكم فالرأس ممسوح بها
والفعل لا يتعدى للالة بغيره
وقد تقدم في باب الحروف
بسطه مثال الاشتراك والمجاز
يقول المالكي لا تحمل المبتوتة
الا بالوطئ لقوله تعالى «حتى
تنكح زوجا غيره والنكاح
حقيقة في التداخل مجاز في
العقد والاصل عدم المجاز
يقول سعيد بن المسيب رضي
الله عنه بل هو مشترك بين
التداخل والعقد لانه مستعمل
فيها والاصل في الاستعمال
الحقيقة فيكون مجازا فيسقط
الاستدلال به مثال تعارض
الاشتراك والتخصيص قوله
تعالى «فانكحوا ما طاب
لكم من النساء يقول المالكي
الطيب ميل النفس وقدمت
نفس العبد الى الاربع فيجوز
له زواجهن يقول

ترجمة سعيد ابن المسيب

وسعيد بن المسيب بكسر الياء المشددة المخزومي القرشي المدني
توفي سنة ٩١ من كبراء التابعين وفقهاء المدينة روى عن كثير
من الصحابة وروى عنه مالك بن انس وقد عد الشافعي مراسليه في
رتبة المسانيد وكان ينكر بيعت الوليد بن عبد الملك امر بضرب خمسين
جلدا فضربه والي المدينة ولم يبايع رحمه الله ﷺ قوله مثال تعارض النقل
والاضمار قوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه السخ
قد تقدم ان معنى التعارض هو تعارض محامل اللفظ ولا شك ان الصوم شاع
نقله في لسان الشرع للامساك المخصوص فلا يعارضه شيء بعد ذلك
والتقرير الذي ذكره المص يرجع الى التعارض بين حمل اسم الفاعل وهو
المتطوع على الحال او الاستقبال فيؤول الى التعارض بين الحقيقة والمجاز
لان اسم الفاعل حقيقة في الحال فلا يتم مطلوب المالك من المنع
الا بزيادة وهي اننا نصرفه عن الحقيقة الى المجاز للدلت القائمة على منع
ابطال العبادات وتلك الدلت مستقرة من نصوص الشريعة ومقاصدها
بحيث يحصل منها ما سماه ابو اسحاق الشاطبي في غير هاته المسالة بالعموم
الحكمي فهو تاويل للظاهر لدليل ولا بدع فيه وهذا من اصول مالك
رحمه الله ان يرد خبر الآحاد او ياوله اذا خالف اصول الشريعة كما
سياتي في موضعه ﷺ قوله مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم
بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة السخ اخذ به الحنابلة وعبد الملك بن
حبيب من المالكية للقول بكفر تارك الصلاة واحتار غيرهم في الجواب عنه

الشافعي لو حمل على ميل
النفس لزم التخصيص بالنساء
اللاتي تحرم عليهن بل المراد
بالطيب الحلال والنزاع في
في كون الاربع حلالا * مثال
تعارض النقل والاضمار
قوله صلى الله عليه وسلم
الصائم المتطوع امير نفسه
يقول الشافعي يجوز ابطال
الصوم المتطوع به لانه وكفه
الى مشيئته بعد نقله للصوم
الشرعي فيقول المالك ليس
منقول بل هو في مسماة
اللقوي ومعنى الكلام الذي
من شأنه ان يتطوع امير
نفسه وسماة متطوعا باختيار
ما يؤل اليه وهذا الاضمار
اولى من النقل * مثال تعارض
النقل والمجاز قوله صلى الله
عليه وسلم بين العبد وبين
الكفر ترك الصلاة يقول
الحنبلي الصلاة منقولة لالعبادة
المخصوصة فمن تركها كفر
يقول المالك الصلاة الدعاء
لغة والدعاء طلب ومن
اعرض عن طلب الله فهو
كافر واستعمالها في هذه
العبادة مجاز والمجاز اولى من
النقل مثال تعارض النقل
والتخصيص قوله تعالى
والذين يظهرون من نسائهم
الآية يقول المالك فيلزم

الظهار من الامة لانها من
نسائه يقول الشافعي لفظ
النساء صار منقولا في عرف
الشرع لاجرائه المباحة فلا
يتناول الآية محل النزاع ولو
لم يكن منقولا لزم التخصيص
بذوات المحارم فان من
من نسائه * مثال تعارض
الاضمار والمجاز قوله تعالى
« اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم » الآية يقول
المالك والشافعي تقديره
اذا قمتم محدثين ولولا هذا
هذا الاضمار لكان الامر
بالطهارة بعد الصلاة يقول
السائل هذا المحدث يزول
بجعل القيام مجازا عبر به عن
ارادة القيام مثال تعارض
الاضمار والتخصيص قوله
تعالى فكلوا مما امسكن عليكم
والضمير في امسكن عام
فيقول المالك والكلب طامرا
لاندرجه فيها مع جواز كل
ما امسكه ولو كان لحبس الحرام
حتى يغسل والاصل عدم
ذلك يقول الشافعي يلزم
جواز اكل كل ما امسك
بعد القدرة عليه من غير
ذكاة واس كذلك فيلزم
التخصيص بل ههنا اضمار
تقديره كلوا من حلال ما
امسكن عليكم وكون موضع
فيه حلالا محل النزاع مثال
تعارض المجاز والتخصيص

فلم يخرجوا فيه عن دائرة التاويل البعيد من السياق وجواب المصنف
يشتمل على تكليفين احدهما تاويل الصلاة بالدعاء مع ان لفظ الشارع
يحمل على عرفه . وثانيهما تاويل الترك بالاعراض استكبارا ولقد كان في
الثاني منهما كفاية ويلوح لي في الجواب ان نص الحديث جعل تبرك
الصلاة مرتبة بين العبد وبين الكفر اي انها آخر دركة تبلغ للكفر
فتارك الصلاة هو في آخر مراتب الايمان فلا يقضي ذلك بكفر تارك
الصلاة بل بكونه على ابواب الكفر والله اعلم * قوله مثال تعارض الاضمار
والمجاز قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الخ * المثال يكفي فيه الفرض
والتسامح والا فان دفع التوقف الذي عرض يكون ببيان ان قمتم الى الصلاة
معناه عمدتم اليها لا الشروع فيها فالمسلم مأمور بالوضوء عند قصد الصلاة
لانه وقت تعين الوضوء بعد اتساعه وزيادة قيد محدثين تاويل لبيان انه
لا يجب ذلك على من لم يحدث الا اذا كان فاغسلوا مستعملا في الوجوب والندب
بناء على استعمال اللفظ في حقيقته ومجازا وهو بعيد هنا لما فيه من مزيد
الاجمال وليست هاته الزيادة بنافعة في دفع اشكال كون الآية تقتضي
الامر بالطهارة بعد الشروع في الصلاة الذي اجاب عنه السائل بارادة القيام
فلا تعارض بين الاضمار والمجاز كما يظهر بالتدبر بل هو تاويل للظاهر
لدليل . وقد بقي على المصنف ان يمثل لتعارض المجاز والنسخ ويلوح لي في
تمثيله حديث انما الربا في النسيئة مع حديث ربا الفضل وهو الذهب بالذهب
والفضة بالفضة والبر بالبر الخ مثلا يمثل يدا بيد فمن زاد واستزاد فقد اربى
فيحتمل ان الثاني نسخ حصر الحديث الاول الربا في التأخير ويحتمل ان الحصر
في الاول اضافي وهو مجاز فيقدم هذا الاحتمال لان المجاز مقدم على النسخ

﴿ الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول ﴾

الشرعية كلها طلب فعل او ترك فلا شبهة ان الاوامر نصفها (١)
ولان ابواب علم الاصول المتعلقة بمباحث الالفاظ او باحوال
الرواة او طرق الاستدلال ترجع الى تحقيق كيفية الامر والنهي ومقادير ما تقتضيه
فلا بدع ان كان باب الاوامر مقدما على الجميع بعد المقدمات ومتلوا ابواب
النواهي كما صنع الامام في المحصول وغير واحد . والاوامر على وزن افعال
جمع آمر بالمد والضم الذي هو جمع امر كجمع كلب على اكلب ثم على
اكالب فقلبت الهمزة الثانية في الجمع مدة مجانسة لحر كة ما قبلها لسكونها
وقلبت همزة جمع الجمع واوا لا نفتاحها اثر فتحة قال في الخلاصة

ومدا ابدل ثاني الهمزين من ❀ كلمتا ان يسكن كآثر واو تمن

ان يفتح اثر ضم او فتح قلب ❀ واوا وياه اثر كسر ينقلب

وليس هو فواعل لان فعلا لا يجمع على فواعل واما قولهم نواهي
في جمع نهي فهو من باب المقابلة اللفظية فانهم كثيرا ما يخرجون الكلمة عن
زنتها لمناظرتها بقرينتها كما بينه الامام المازري في المعلم عند قوله صلى الله عليه
وسلم لو قد عبد القيس « مرحبا بالو فد غير خزايا ولا ندامى » لان ندامى
جمع ندمان وهو المجالس لشرب الخمر لا جمع نادم وعليه قول الشاعر :

هتاك اخيصة ولاج ابوبتة ❀ يخالط البر منه الجد واللين

وانما جمع باب ابواب فان قلت : فهلا قيل الاناهي لان الواو في اوامر

(١) اي شق منها هو احد قسمين باعتبار من الاعتبار وقد شاع في لسان العرب
اطلاق النصف على احد قسمين من شيء وان لم يكن موازيا في المقدار وقد خرجوا
عليه ما روي خذوا نصف دينكم عن هاته الخميراء اي احكام النساء وما يروى (الفرائض
نصف العلم ولا ادري نصف العلم

قوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله يقول الشافعي
الامر للوجوب فتجب
العمرة يقول المالكي تخصيص
النص بالحج والعمرة الم شروع
فيهما لان استعمال الانعام
في الابتداء مجاز وفي هذه
المواطن مباحث ومثل كثيرة
تقلتها في كتاب شرح
المحصول وجعلتها مسائل
خلاف مستقلة ومعها مباحث
شريفة هنا لك لا يخلو
هذا الشرح المختصر ذلك
(باب الرابع في الاوامر
وفيها ثمانية فصول)

(الفصل الاول في مسماة ما هو اما لفظ ﴿ ١٤٩ ﴾ الامر فالصحيح انه اسم يطلق الصيغة

الدالة على الطلب في سائر اللغات لانه المتبادر للذهن منها هذا مذهب الجمهور وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعل وعند ابي الحسين مشترك بينهما وبين الشأن والشيء والصفة وقيل هو موضوع للكلام النفساني دون اللساني وقيل هو مشترك بينهما) يتحصل ان الامر والنهي وما سواهما بما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع لانساني او النفساني او مشترك بينهما ثلاثة مذاهب. حجة الاول التبادر للفهم. وحجة الثاني يت الاخل وهو

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا حجة الاشتراك الجمع بين الادلة والاشراك هو المشهور واذا قلنا بانها حقيقة في اللساني فقط فيكون مدلولها لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الاوامر وعلى هذا اختلفوا هل هي مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل نحو قولنا كذا في امر عظيم اذا كنا في الصلاة وقال ابو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشيء ايضا نحو قولنا انتني بامر ما اي شيء وللشأن نحو قولنا تعالى وما امرنا الا واحدة

انقلبت عن الهمزة التي هي فاء الكلمة والهمزة السابقة هي المزييدة ولم يفعل ذلك في نواهي اذ الواو هي الزائدة لا محالة قلت قد يجاب بانهم راموا كمال المشابهة اللفظية اذ هي المقصود من المجانسة فاخرجوا عن زنة جمعها الى زنة فواعل لا كمال المشابهة بين الكلمتين

﴿ الفصل الاول في مسماة ﴾

كان المتقدمون اذا بحثوا في مسمى الامر اختلفوا اختلافا لفظيا منشؤا اختلاف اطلاقات الامر في كلام العرب فرأى الذين من بعدهم ان يفككو جهتي البحث بان بحثوا عن مادة امر ثم عن صيغ الطلب مثل افعل ولتفعل وليس من الشأن ان يختلف في ان اسم (امر) يطلق على اشياء كثيرة وان العرف خصص بالطلب المخصوص. كما ليس من الشأن الاختلاف في اطلاقه على الملفوظ به والمستحضر في النفس اذ لا يكون كلاما معتدا به الا بذلك اما تسميته امرا فلا يحتاج الى مراعاة ما في النفس وان كان اثبات الكلام النفسي لا ينزع فيه احد حيث يقول زورت كلاما في نفسي ولا شك انه حقيقة في اللفظي مجاز في غيره بعلاقة العلية وبه يظهر ان الاخل اصاب ولكنه بالغ في حصر الكلام في الضمائر النفسية وذلك من التصرفات الشعرية ﴿ قوله واما اللفظ الذي هو مدلول الامر الخ ﴾ اي مسمى لفظ الامر لغة واصطلاحا وهو الصيغة الدالة على الطلب نحو افعل ولتفعل والخبر المستعمل فيه مثل عليك بان تفعل وكتب عليك ان تفعل ﴿ قوله فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للجواب الخ ﴾ يمكن ان يؤخذ هذا من قول مالك بوجوب العمرة بالشروع مع انها سنة مؤكدة

كلمع بالبصر معناه ماشأنا في ايجادنا الا ترتب مقدورنا على قدرتنا وارادتنا من غير تاخر كلمع بالبصر والصفة كقول الشاعر عزمت على اقامة ذي صباح * لامر ما يسود من يسود . اي لصفة ما تسود من يسود (واما اللفظ الذي هو مدلول الامر * فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند اصحابه للجواب وعند ابي هاشم للنذب وللقدر المشترك بينهما

عند قدوم وعند آخرين لا يعلم حاله ﴿ في الامر سبعة مذاهب الوجوب. للندب. المقدّر المشترك بينهما. اللفظ المشترك بينهما. لا أحدهما لا يعلم حاله. للإباحة الوقت في ذلك كله ذكرها الامام فيخر الدين في المحصول والمعامل بعضها ههنا وبعضها ههنا حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشدق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولفظة لولا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة والندب في السواك ثابت فدل على ان الامر لا يصدق على الندب بل ما فيه مشقة وذلك ايضا انما يتحقق في الوجوب وقوله تعالى لا يلبس ما منعك الا تسجد امرتك ذمما على ترك المأمور به الامر به وذلك يقتضي الوجوب لان الذم لا يكون الا في ترك واجب او فعل محرم وقوله تعالى لهم واذا قيل اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اذ أمروا ﴿ ١٥٠ ﴾ به وهو دليل الوجوب. حجة الندب

ان الامر وزد تارة للوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للندب كصلاة الضحى ومن القسمين صور كثيرة في الشريعة والاشترك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في المقدّر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة برائة الذمة وهذا بعينه هو مدرك المقدّر المشترك بينهما الا اننا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الاصل لامن اللفظ وحجة انه لاحدهما لا بعينه ورودة في القسمين والاصل عدم الاشتراك ولم يدل دليل على انه خص باحدهما فيجزم بالوضع ويتوقف في تعيين الموضوع له. حجة الاباحة

والنافلة لا تجب بالشروع عند الا لسبعة المعروفة لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال الابري من كبار مذهب امر الله للوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم المستأنف للندب ﴿ قوله في الامر سبعة مذاهب الخ ﴾ المقدّر المشترك هو الطلب الراجح فيكون الوجوب والندب جزئيين لذلك المقدّر المشترك وبما يظهر الفرق بينه وبين المذهب الرابع القائل ان اللفظ مشترك بينهما لان الاول من المشترك المعنوي وهذا من المشترك اللفظي. واما المذهب الخامس فنعم الاشتراك ولم يعين الموضوع له. واما المذهب السابع فيحتمل عند جميع ما قيل والصلوات الوجوب لانه الغرض الاول من التشريع وغيره يحتاج لقرينة تعينه ﴿ قوله وهو عندنا ايضا للفور الخ ﴾ الفور هو المبادرة لفعل المأمور به عند بلوغ الامر او عند حصول ما علق عليه بقدر الاستطاعة وقد اخذ البغداديون من اصحاب مالك اقتضاء الامر للفور من قوله بوجوب الفور في الوضوء وان تفرقت

ان الاقسام كلها مشتركة في جواز الاقدام فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة في الجميع والاصل عدم اعتبار الخصوصيات. وحجة القاضي في التوقف في جميع الاقسام تردد الصيغة بينهما فلو علم انه موضوع لاحدهما بعينه فاما بالعقل ولا مجال له في اللغات او بالنقل وهو اما تواتر او آحاد والاول باطل والا لحصل العلم وارتفع الخلاف والثاني لا يفيد الاطن وهو لا يكفي في القواعد الاصولية والجواب ان المعلوم من حال الصحابة وضوان الله عليهم المبادرة للحمل على الوجوب كقولهم عليه الصلاة والسلام في المجوس سنواهم ستة اهل الكتاب لما رواه عبد الرحمان ابن عوف ولم يتوقفوا في حمله على الوجوب وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتهموني اصلي وغير ذلك من اوامره عليه الصلاة والسلام وقال الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه» واما قول القاضي لو علم بالتواتر لحصل العلم فسلم وقوله وارتفع الخلاف ممنوع فان التواتر لا يلزم عمومهم لجميع الناس فقد تواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن المؤذن سقط من اعلى المنار ولا يعلم بقية اهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية واذا لم يعلم لم يكن الخلاف ممن لا يبلغ ذلك التواتر ﴿ وهو عندنا ايضا للفور وعند الحنفية خلافا لاصحابنا المغاربة والشافعية

وقيل بالوقف قال القاضي عبد ١٥١ الهاب في الملخص الذي ينصرة اصحابنا انه للنشور واخذ قول مالك

انه للفور من أمره بتعجيل الحج ومنعه من تفرقة الوضوء وعدة مسائل في مذهبه ووافق القاضي ابو بكر الشافعية في التراخي واختلاف العلماء هل يصح في الوجوب فقط او يعمها قال وهو الصحيح واتفقوا على ان الخلاف لا يتصور اذا قلنا انه للتكرار والدوام بل يتعين الفور واختلاف القائلون بالفور قليل لا يتصور ذلك الا اذا تعلق الامر بفعل واحد وقيل يتصور ذلك اذا تعلق بمجموعة افعال ثم اختلف القائلون بانه يقتضي فعلا واحدا فتركه هل يجب عليه الاثبات بدله بنفس الامر الاول ولا يجب الا بنص آخر فاكثروا على الاول والقائلون بالتراخي اختلفوا هل يجوز تاخيرها الى غير غاية على الاطلاق وقيل الى غير غاية بشرط السلامة فان مات قبل الفعل اثم وقيل لا اثم عليه الا ان يغلب على ظنه فواته ولم يفعله وفصل آخرون فقالوا ان

عمدا توجب استينافه كما في امالي المازري على البرهان وهو الاوفق باصوله ويؤيده انه لا يتحقق عقاب المتثاقل اذا عرض له بعد ثقالة ما يحولس عن الفعل لانه يعتذر بكون الوجوب متراخيا وقد لام الله قوما على ثقالتهم فقال يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اناقلتم الى الارض الى قوله يعذبكم عذابا اليما فلو لم يكن الامر للفور لما كان من وجه لتوبيخهم قبل تبين عصيانهم ولعل هذا ونحوه هو الذي اوجب جزم المص بنسبة القول بالفور لمالك رحمه الله وان كان لم يجزم به من تقدمه وذهب المغاربة وابن الحاجب من المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة في نقل ابن التلمساني والمازري الى انه للتراخي ما لم يوقت فان علق بشرط او صفة او وقت وجب فعله عند حصول المعلق عليه واخذوا ذلك من قول مالك ان الزوجة تستاذن زوجها في الحج عاما بعد عام كذا في امالي المازري قوله والقائلون بالتراخي الخ المراد بالتراخي عدم الفور لا كون التراخي مقتضى الامر قال المازري في اماليه على البرهان هذه عبارة اولع بها المصنفون ومقتضاها ان المبادرة الى الفعل ممنوعة وهذا لم يقل به احدا وانما مرادهم اجازة التأخير قوله فان مات قبل الفعل اثم الخ اي مع جواز التأخير وبه قال اصحاب مالك وامام الحرمين كما في امالي المازري على البرهان وهو غريب لانهم

غلب على ظنه انه لا يموت فوات لم بأنهم كرام السهم يغلب على ظنه شيء فيصيب غيره او ضارب زوجته على النشور او السلطان يعز مع ظن السلامة وهو مختار القاضي ابي بكر والقائلون بالتأخير اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز التأخير الا الى بدل وهو العزم على ادائه في المستقبل ليفارق المندوب وقيل العزم ليس ببدل بل هو شرط في جواز التأخير والقائلون بانه بدل اختلفوا فمنهم من قال بدل من نفس الفعل وقيل بدل من تقديمه واحتج من قال بان التراخي لا يتاني الا في الواجب ان التراخي معناه انه لا ياتر بالتأخير وذلك متعذر في المندوب لتعذر الاثم في نفسه في المندوب وجوابه انه قد يندب على التراخي كما في صدقة التطوع وقد يكون على الفور كما في تحية المسجد حجة التراخي في الواجب ان الامر انما يدل على الطلب وهو اعم من الوجوب على التعجيل فوجب ان لا يدل على الفور الا بدليل منفصل فيكون مخيرا وهو التراخي *

جمعوا بين كون التأخير جائزا وترتب الاثم عند الفوات فيكون الجواز عندهم
 مشروطا بما اذا لم يحصل مانع من الفعل فان حصل المانع نسخ الجواز وهو
 الذي اشار له المص بقوله وقيل الى غير غاية بشرط السلامة فان مات الشيخ
 فتكون السلامة معتبرا وقوعها لا ظنها وقوله وقيل لا اثم عليه هو قول القاضي
 كما في امالي البرهان وهو الموافق لمعهود الشرح والقياس اما مع ظن الفوات
 فاتفق الجميع على عدم جواز التأخير وبهذا يندفع ما قد يتوهم في
 كلام المص من التخالف **﴿ قوله حجة الفور قوله تعالى لا بليس
 الشيخ ﴾** ندفعها بان ابلis قد ظهر عليه من الانكار ما لا يرجي
 معه امتثال وهذا السر في زيادة نحو ابي ونحو استكير بعد الاستثناء في
 قوله تعالى الا ابلis في الآيات الوارد فيها ذكر امتناع من السجود وهذه
 الحجة ذكرها المصنف في الشرح وستاتي له في المتن
 بعد مسالة التكرار لانها ذكرها جميعا ثم احتج لهما لشدة المناسبة بينهما
 اذ التكرار يستلزم الفور **﴿ قوله وهو عندا للتكرار قاله ابن القصار الشيخ ﴾**
 التكرار هو اعادة فعل المأمور به عند اتمامه بقدر الاستطاعة وسبب
 الخلاف في هاتما المسالة ورود اوامر دلت على طلب تكرار المأمور به
 مثل اقيموا الصلاة واوامر لم تدل مثل والله على الناس حج البيت ولاشبهة
 فيما عرف حاله بل الكلام في ما تجرد عن القرائن على ايها يحمل وقد
 احتج بعضهم للتكرار بسؤال الاقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم
 عند نزول آية الحج العا منها هذا ام للابد ولا حجة فيه اما اولا فلانه سؤال
 عن تكراره لغير المخاطب بدليل انه مع جوابه صلى الله عليه وسلم بقوله
 « للابد » لم تجب الاعادة في كل سنة على احد . واما ثانيا فلما سلم انه

حجة الفور قوله تعالى لا بليس
 مامعك ان لا تسجد اذا امرتك
 قلولا الفور لكان من حجة
 ابلis ان يقول انك امرتني
 بالسجود ولم توجب علي
 الفور فلا اعتب . وحجة
 القول بانه اذا فات لا يلزم
 مثله في وقت آخر الا بدليل
 منفصل أن الاوامر تابعة
 للمصالح وكون الاوقات
 المستقبلة مساوية للوقت
 الحاضر امر مشكوك فيه
 فوجب ان لا يجب الا بامر
 جديد يدل على مساواة الزمن
 الثاني للاول في المصلحة فان
 الاصل عدمها فضلا عن
 مساواتها حجة القول بانها
 يلزمه في الزمن الثاني بالامر
 الاول ان الامر دل على اصل
 الفعل والزمن الفوري والبدال
 على المركب دال على مفرداته
 بالتضمن وقد تعذر احد
 الجزئين وهو الزمن الفوري
 فوجب ان يبقى الامر
 متعلقا بالجزء الآخر
 وهو اصل الفعل فيفعل
 المأمور في اي زمان شاء
 بعد ذلك **﴿ وهو عندا
 للتكرار قاله ابن القصار
 من استقرأ كلامه وخالفه
 اصحابه وقيل بالوقف لسا
 قوله تعالى لا بليس ما منعك
 ألا تسجد اذا امرتك رتب
 الذم على ترك المأمور به**

سؤال عن التكرار فهو مشترك الا لزام لانه كما دل السؤال على توهم التكرار كذلك يدل على توهم عدمه والا لما سئل عنه فيحتاج به ايضا للفور. واما ثالثا فلما نقله المازري في اماليه ان النبي صلى الله عليه وسلم انتهر السائل. وقد تردد النقل عن مالك رحمه الله في هاتئ المسألة فنقل القاضي عبد الوهاب عن المذهب انه للمرة واختاره ابن الحاجب سواء كانت المرة مدلوله ام لازم مدلوله وهو طلب الماهية قال المازري في امالي البرهان احتجوا بما وقع في اول كتاب الوضوء من المدونة لما سئل ابن القاسم عن وجوب تكرير غسل الاعضاء فاستدل على نفيه بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ونقل ابن القصار عنه انه للتكرار ونسبه المازري ايضا الى ابن خويننداد واحتجوا بقوله باعادة التيمم لكل صلاة. قلت ولا حجة فيه لانهم عللوا باحتمال وجدان الماء فتجب اعادة الطلب ولا تكون عبادة مشكوكا البقاء وقد روي عن مالك في المريض الذي لا يستطيع استعمال الماء والتمتدكر لصلوات كثيرة انهما يصليان بتيمم واحد صلواتهما فان قلت : اذا كان الصحيح ان الامر لطلب الماهية او المرة المبهمة فهو مطلق وهو عند عدم القرينة يحمل على اكمل افرادة كما سياقي فلنحمله على التكرار لان حالة التكرار اكمل حالات فردة قلت : ليس تكرار الفرد الواحد من الحمل على اكمل الافراد

ترجمة ابن القصار

وابن القصار هو القاضي ابو الحسن علي بن عمر ابن القصار البغدادى المتوفى سنة ٣٩٧ سبع وتسعين وثلاثمائة اخذ عن الأبهري وولي قضاء بغداد. ألف كتاب الخلاف احتج فيها لمذهب مالك فكان ابو حامد

في الحال وذلك دليل
الوجوب والغور * واما
التكرار فلصحة الاستثناء
في كل زمان من الفعل قال
القاضي عبد الوهاب في
الملخص مذهب اصحابنا انه
للمرة الواحدة وقال كثير
من الحنفية والشافعية قلت
* وقال الشيخ ابوا سحق
الشيرازي في كتاب اللع
ان القائلين بالتكرار قالوا
بذلك في ازمة الامكان دون
اوقات الضرورات فيكون
على هذا اطلاق غير محمول
على تقييده وقولي في اصل
الكتاب عنده اريد ما لكا
ويدل على التكرار انه لو لم
يكن للتكرار لامتنع ورود
النسخ عليه بعد الفعل * ولانه
ضد النهي وهو للتكرار
فيكون للتكرار لان العرب
تعمل الشيء على ضده كما
تعمله على نظيره كما نصبوا
بلا قياسا على ان وهي ضدها
وحجة المرة الواحدة انه
ورد للتكرار كما في الصلوات
الخمس والمرة الواحدة كما
في الصلاة على رسول الله
محمد صلى الله عليه وسلم
والاصل عدم المجاز
والاشتراك فوجب جعله
حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو اصل الفعل حجة
الوقف تعارض الادلة (فان
علق على شرط فهو عنده

الاسفرائيني الشافعي يقول فيه ماترك لقائل ما يقول رحمه الله * قوله واما
التكرار فلصحة الاستثناء الخ * ذكر المصنف هذا الدليل في المتن ولم
يشرح استغناء عنه بالدليل الذي ذكره في الشرح وهو احتجاجهم بورد
النسخ ومثال الدليلين واحد وهو ان استثناء ازمة من الفعل واخراج
الازمنة الباقية بالنسخ دليل على ان الامر شامل لما اخرج فلولوا الاخراج
لوجب التكرار في البقية وقد سلهما المص . وجوابهما فيما يلوح لي ان
الخلاف في دلالة الامر على التكرار دلالة مطردة لا في قبوله للتكرار
لانه قد تقدم في التراخي ان لا خلاف فيه وتقدم هنا ان الخلاف فيما اشتبه
حاله فنحن نسلم ان الاستثناء والنسخ يقتضيان كون المستثنى منه والمنسوخ
دالين على التكرار ولكن هل يلزم من ذلك انسحاب التكرار على كل امر
كما ان صحة الاستثناء او النسخ لا تدل على اكثر من صلوحيته للتكرار
لا وقوعه بالفعل * قوله وقال الشيخ ابو اسحاق السخ * المراد باوقات
الضرورات اوقات قضاء الحاجات العادية والتكاليف السابقة كما نقله المص
في شرح المحصول لخصوص الضرورات التي لا تستقيم الحياة الا بها مثل
الاكل والنوم ولا يخرج على تكليف ما لا يطاق لانهم قد ألوا في حق الله
تعالى خاصة والكلام هنا في مقتضى الامر لغة اذ اللغة ما وضعت الا
للممكن عادة * قوله ولانه ضد النهي الخ * مدفوع بان شرط القياس
وجود الجامع وانتفاء الفارق ولا نسلم تحقق الشرط في النهي وقوله ان
الشيء يحمل على ضده غير معهود ودعوى ان لا نصبت حملا على ان ضدها
ممنوع بل نصبت بنفس العلة التي نصبت بها ان وهو كونها لتأكيد النفي

وعند جمهور اصحابه والشافعية للتكرار خلافا للحنفية (القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الاولى لان الشروط اللفظية اسباب والحكم يتكرر بتكرار سببه فيجتمع امران للتكرار الوضع والسببية وامامنا قال بعدم التكرار عند عدم التعليق فاختلقوا عند التعليق فمنهم من طرد اصله وقال بعدم التكرار ومنهم من خالف اصله لاجل السببية الناشئة من التعليق قال القاضي عبد الوهاب القائلون بعدم التكرار في الامر المطلق قالوا به عند تكرار الشرط والصفة وهو قول كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وقال القليلون من اصحابنا ﴿ ١٥٥ ﴾ واصحاب الشافعي واي حنيفة لا يقتضيه قال

وهو الصحيح. واختلف في النهي اذا قلنا انه لا يقتضي التكرار فهل يتكرر عند تكرار الشرط والصفة وقال الصحيح تكرار النهي عند التعليق بخلاف الامر. حجة القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله ان زالت الشمس فصل او الصفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ان هذا ليس فيه الا الربط بالشرط والصفة والربط اعم من كونه يوصف بالدوام والادال على الاعم غير دال على الاختص فوجب ان لا يدل التعليق على التكرار حجة التكرار ان الصفة والشرط يجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرار علته ﴿ مسألة ﴾ قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر كقوله اضرب زيدا اضرب زيدا او صل ركعتين صل ركعتين قال فالصحيح التكرار كان الامر للوجوب او الندب ما لم يمنع

كما كانت ان لنا كيد الاثبات ﴿ قوله قال وهو الصحيح آه ﴾ اذ ليس من مقتضى الشرط التكرار بل حصول الفعل عند شرط مرة والا لكان القائل ان اتيتني بالف فلك كذا قفيرا من قمع مقتضيا ان يسلم له اضعافه عند تعدد الافها اما الشروط الدالمة على العموم فلا خلاف في دلالتها على التكرار نحو مهيما وكذا ما يشعر بسببية او علية او حكمة ومنه المعلق على الصفة ولهذا فصل القاضي ابو بكر الباقلاني فقال المعلق على شرط لا يتكرر والمعلق على الصفة يتكرر ﴿ قوله مسالة قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر الخ ﴾ القول بان تكرار اللفظ يقتضي التكرار غريب فقد قال مالك ليس على من كرر اليمين في شيء واحد غير كفارة واحدة لان شان تكرير الجملة الواحدة التاكيد نعم يقرب هذا القول في تكرار المفعول المطلق لشبهه بالفعل من جهة وبمتعلقاته من جهة ولهذا اختلفوا في قوله تعالى كلا اذا دكت الارض دكا دكا هل المراد دكا شديدا او دكا بعد ذلك بخلاف والملك صفا صفا لان بقية متعلقات الفعل يفيد تكرارها التعداد مثل دخلوا واحدا واحدا وبابا بابا ﴿ قوله مسالة واذا عطف على الاول امر آخر الخ ﴾ اي انه اذا عطف امر على امر فهل يحمل على التأسيس حتى

مانع. وقيل لا يتكرر وقال بعض الواقفية بالوقف قال. والخلاف في ذلك انما يتصور في الامر الثاني اذا كان من جنس الامر الاول اما غير الجنس فيتين ان يكون مستانفا وهو متفق عليه نحو صل صم وكذلك لا يتصور الخلاف ايضا الا قبل صدور الفعل الاول فاذا قال له صم بعد ان صام يوماتين الاستئناف. حجة التكرار ان الاصل ان اللفظ يحقق مقتضاه ويفيد معناه وقد يتكرر لنكر المعنى. حجة عدم التكرار ان الاول محقق والثاني يحتمل ان يكون انشاء ويحتمل التاكيد فلا يحمل على الانشاء لا بدليل لان الاصل برائة الذمة ﴿ مسألة ﴾ قال القاضي عبد الوهاب موانع التكرار امور احدها ان يمنع التكرار اما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور وكذلك صم هذا اليوم أو شرعا كتكرار العتق في عبده فانه كان يمكن ان يكون العتق كالطلاق يتكرر ويكمل بالثلاث. وثانيها ان يكون الامرا الاول مستقرا للجنس فيتين حمل الثاني على الاول وكذلك الجبر كقوله اجدد والزيادة او خلقت الخلق فيتين حمل الثاني على الاول. وثالثها ان يكون هنالك عهدا او قرينة حال يقتضي الصرف للاول ﴿ مسألة ﴾ قال واذا عطف على الاول

أمر آخر ليس ضد الأول بل خلافه حمل على التكرار نحو أركموا واسجدوا وإن كان ضده فكذلك لأن الشيء لا يؤكد بضده ويشترط في ذلك أن يكون في وقتين نحو أكرم زيدا أنه وإن اتحد الوقت حمل على التخيير ولا يحمل على النسخ لأن من شرطه التراخي حتى يستقر الأمر الأول ويقع التكليف والامتحان به وتكون الواو حينئذ بمعنى أو حتى يحصل التخيير وإن ورد الثاني بمشمل الأول فقليل يكون الثاني غير الأول لأن العطف يقتضي التباين واختاره القاضي أبو بكر وهو الذي يجيء على قول أصحابنا. وقيل يكون الثاني هو عين الأول وكما أن العطف يقتضي التباين فالأصل براءة الذمة ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من إمكان التكرار واستحالة التباين اتفاق النجاة على أن الشيء لا يعطف على نفسه ولذلك منعوا العطف في التأكيد لمحوريات زيدا نفسه وعينه لأن التأكيد عين المؤكد ولم يمنعوه في الذمة لأن الذمة غير المنعوت نحو رأيت زيدا الظريف والعاقل (فرع) مرتب إذا كان الأول مستغرقا للجنس والثاني يتناول بعضه كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى قليل يكون الثاني نقضا للأول قال القاضي عبد الوهاب والصحيح أن ذلك محمول على ما سبق لأوهم عند السامع من التخصيم والتعظيم للاسم المذكور ثانيا اهتماما به فافرد بالذكر لأن العرب إذا اهتمت ﴿١٥٦﴾ بنوع من جنس أو فرد منه أفردته

بالذكر اهتماما به ومنعاه من أن يعتقد أن العموم مخصوص به وأنه يجوز خروجه منه فع التخصيص يمنع ذلك. وإن كان الثاني أعمر من الأول نحو أقتلوا أهل الأوثان وأقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم قال والصحيح التخصيم أيضا والبداءة بها هو أهم وإن كان غالب الكلام أن يؤخر فقد تقدم (فرع) قال الإمام فخر الدين إذا تكرر الأمر والأول منكر والثاني معرف نحو صل ركعتين أو صل الصلاة يصرف للأول لأنها لام العهد فإن عطف نحو صل

يكون من باب الأمر المكرر الذي قيل أنه يفيد التكرار أم لا والقصد هنا التفصيل فظهرت المناسبة بينها وبين ما تقدم إذ المتقدم تكرر الأمر بلفظه وهذا برادفه ﴿قوله فرع مرتب الخ﴾ هو قولهم ذكر بعض أفراد العام لا يخصصه ومناسبتها بمسالتنا أن العطف لا يدل على امر جديد حتى يقتضي التكرار ﴿قوله قال والاشبه إذا عطف العام على الخاص الوقف الخ﴾ إنما يكون الوقف عند تعارض الأدلة وما يقتضيه العطف من المغايرة لا يعارض العموم للاكتفاء بمغايرة العموم والخصوص وقد تقرر أن عطف الخاص على العام لا يخصص وبالأولى عطف العام فيعمل العموم ولا يعارضه العطف فلا وجه للتوقف ﴿قوله لا مفهوم له يدل الخ﴾ يدل صفة لمفهوم وليس استثناء فالان المقصود عدم دلالة على عدم الطلاق لدلالته

ركعتين وصل الركعتين أو صل الصلاة فعند أبي الحسين الأشبه الوقف لأن العطف تعارضه لام العهد فيجب الوقف قال وعندني يحمل على التباين لأن لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبد الله اشتربنا الخبز واللحم فما تعينت معارضتها للعطف به قال والأشبه إذا عطف العام على الخاص الوقف لأنه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف (ويدل على الإجزاء عند أصحابه خلافا لأبي هاشم لأنه لو بقيت الذمة مشغولة بالفعل لم يكن أتى بما أمر به والمقدر خلافه وهذا خلاف) الكلام في هذه المسألة شبهه بالكلام في مفهوم الشرط فإذا قال لامرأتها أنت طالق إن دخلت الدار فلم تدخل يقول القاضي الشرط لا مفهوم له يدل على عدم طلاقها عند عدم الدخول بل عدم طلاقها ماخوذ من الاستصحاب في العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك ههنا الإنسان ولد بريئا من الحقوق كلها فورد الأمر فاقضى

شغل الذمة بذلك الفعل فاذا اتى بها كان الاجزاء وهو براءة ذمته بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الاتيان بالمأمور به. وغيره يقول بل بالامرين والاجزاء عبارة عن سقوط التكليف وقولي عند اصحابي اعني مالكا رحمه الله وما ذكرته من الدليل هو مستند الامام في المحصول وليس بشيء لانه قل ان الامر لو لم يدل على الاجزاء لبقى الامر اما متعلقا بذلك الفعل الواقع او بغیره والاول محال لئلا يلزم تحصيل الحاصل والثاني يقتضي انه انما اتى بما امر به والمقدر خلافه فلا يبقى الامر متعلقا بعد الاتيان بالمأمور به هذا هو بسط ما ذكرتم في الاصل وهو قول الامام في المحصول غير انما جعل عدم الدلالة على الاجزاء نفس الدلالة على العدم فانه انما بين ان الامر لم يبق متعلقا وعدم تعلقه عدم دلالة ومقصود هذه المسألة الدلالة على البراءة وهي الدلالة على العدم واين احدهما من الآخر فسورة الاخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة فتأمل ذلك واختلفت عبارة العلماء في هذه المسألة فبعضهم يقول الامر يدل على الاجزاء بمعنى انه يدل على وجوب فعل لو فعل اجزا وبرئت الذمة والامر يدل بوسط وبعضهم يقول الاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء وهذا بغير وسط فهو اولى قال القاضي عبد الوهاب والذي يقتضيه مذهب اصحابنا المالكية ان الامر يقتضي اجزاء المأمور به وهو قول جميع الفقهاء قال وذهب اكثر من تكلم في الاصول الى انما لا يقتضي الاجزاء ومراهم انه لا يفيد بمجردة بانه لا يلزم المكلف فعل مثله على وجه القضاء لنا انه يمتنع من العقاب الحكيم ان يقول لعبده اقل كذا فاذا فعلته على الوجه المعتبر لا يجزيء عنك ويجب ﴿١٥٧﴾ عليك الاتيان بمثله ثم يلزم ذلك في المثل ايضا وذلك مخالف لطريقة العقلاء بل المقصود حصول المصلحة فاذا حصلت اكتفى العقلاء بها هذا هو شان اللغة واما جواز تكليف ما لا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت ام لا فهذا انما يتجه بالنسبة الى ما يجوز على الله

على عدم الطلاق كما لا يخفى ﴿قوله انه لا يلزم الخ﴾ مفعول يفيد ﴿قوله﴾ قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفي خلق القرآن الخ يريدان هاتيه المسألة فرضها المتكلمون الذين نوعوا الكلام في الازل لامر وغيره واطلق عليهم هاتيه الاوصاف لانهم كانوا معروفين بها في القديم لا للدلالة على ارتباط

تعالى لا بالنسبة الى اللغة وكلا منافي للغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل امر لا لا في جهة الربوبية وما كان يجوز عليها. احتجوا بوجوه احدها ان الظان للطهارة في آخر الوقت يجب عليه الفعل ومع ذلك اذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء فلا تنافي بين وجوب الفعل وعدم دلالة على الاجزاء وعدم القضاء. وثانيها ان المضي في الحج الفاسد والصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء فحصل الوجوب بدون الاجزاء. وثالثها ان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الاجزاء عملا بكونهما من مصدر واحد فوجب ان يتحد مدلولهما فيهما والجواب عن الاول ان كلا منافي الفعل المستجمع للشرائط في نفس الامر لا في ظن المكلف فقط وعن الثاني ان تلك الافعال مجزئة عن الامر الوارد بالتمادي وعن الثالث اننا لا نسلم ان النهي لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه وعلى النهي عن اضداد المأمور به عند اكثر اصحابنا من المعنى لا من اللفظ خلافا للجمهور المعتزلة وكثير من اهل السنة) اريد بالضمير في قولي اصحابنا مالكا رضي الله عنه وقولي من المعنى اريد به ان الامر يدل بالالتزام لا بالمطابقة قال القاضي عبد الوهاب في المخلص بـ قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفي خلق القرآن ان الامر بالشيء نهى عن ضده اذا كان ذا ضد واحد وعن جميع اجداده اذا كان له اضداد وقاله الاشعري وغيره وقيل يشترط في ذلك ان يكون وجوبا لا ندبا حكاه القاضي ابو بكر وقال ويشترط فيه ايضا ان يكون مضيقا لان الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت لهما وقال القاضي هو نهى عن ضده كان وجوبا او ندبا قلت : ان كان وجوبا فظاهر وان كان ندبا يكون النهي عن الضد على سبيل الكراهة وفي الاول على سبيل التحريم

ومن نحاسن العبارة في هذه المسألة ان يقل ان الامر بالشيء نهى عن جميع اضداده والنهي عن الشيء امر باحد
اضداده فاذا قال له اجلس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع
فاذا قال لا تجلس في البيت فقد امره بالجلوس في احدى المواضع ولم يامر به بالجلوس في كلها . لنا ان الامر بالشيء يدل
على الوجوب ومن لوازم الوجوب ترك جميع الاضداد والردال على الشيء دل على لوازمه فالامر دال بالالتزام
على ترك جميع الاضداد . احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والغافل عن الشيء لا ينهى عنه . وجوابه
ان القصد انما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ ﴿ ١٥٨ ﴾ اما دلالة اللفظ فلا وهذا من

هاتين المسألة بمسألة خالق القرآن ﴿ قوله ولا يشترط فيه علو الأمر الخ ﴾
المراد بالعلو كون الأمر عاليا في المقدار على المأمور وان لم يات في امره
بما يدل على اظهار ذلك . والمراد من الاستعلاء اقتران صيغة امر لا بلفظ
او قرينة يدل على الجزم في طلب الامتثال . والمراد من المسألة هل يشترط
في تحقق مفهوم الامر العلو او الاستعلاء حتى اذا تجردت الصيغة عن
احدهما عند من يعتبره كانت التماسا او دعاء ام لا يشترط كذا اشار له العضد
وصاحب التلويح . وقد ذهب الاشعري وجمهور اتباعه الى عدم اشتراط
شيء منهما وحجتهم ان الصيغة تعتبر امرا بلفظها وتخصيص بعض انواعها
باسم الدعاء او الالتماس تادب . وذهب جماعة من الشافعية والمعتزلة الى
اشتراط كون الأمر عاليا في الواقع والا لم يعد امرا . وذهب المحققون
الى اشتراط الاستعلاء وهو قول الباكي وابن الحاجب والحنفية والامام وابي
الحسين البصري ويتفرع على الخلاف ان الامر اذا اقترن بما يدل على العظمة
كان امرا كاملا ودل على الوجوب . وان اقترن بما دون ذلك او تجرد لم
يدل لانما يشبه الالتماس حتى ولو كان من الاعلى للادنى مثل المقترن

قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل
الدلالة باللفظ وقد تقدم
الفرق بينهما وان دلالة
الالتزام من هذه دون
تلك . واعلم ان هذه المباحث
تتعلق بالكلام اللساني اما
الكلام القديم النفساني فنفس
الامر هو نفس ما هو نهى
لان كلام الله تعالى واحد
ولا يقال بالالتزام بل هو
هو ولا دلالة للنفساني
توصف بالتزام ولا مطابقة
بل الفرق بينهما من حيث
التعاق فقط والحقيقة واحدة
﴿ ولا يشترط فيما علو
الأمر خلافا للمعتزلة واختار
الباكي من المالكية والامام
فخر الدين وابو الحسين
من المعتزلة الاستعلاء وام
يشترط غيرهم الاستعلاء ولا
العلو والاستعلاء هيئته
في الامر من الترفع واظهار
القهر والعلو يرجع الى هيئة
الامر من شرفه وعلو منزلته

بالنسبة الى المأمور ﴿ قال القاضي عبد الوهاب في الملخص . الذي عليه اهل اللغة وجمهور اهل العلم اشتراط
العلو واختاره هو ايضا اعني القاضي عبد الوهاب وقال الامام فخر الدين ان الذي عليه المتكلمون
انه لا يشترط لا علو ولا استعلاء لانما صيغة موضوعية لمعنى فيصح مع هذه الصفات واضدادها كالخبث
والاستفهام والترجي والتعني فانها تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والتواضع ولا يختلف الحال بحسب
اختلاف حال المتكلمين بها . حجة العلو انه لا يحسن في العادة امرت الله اذا دعوتهم ولا امرت الملك ولا امير
المدينة مع ان قولنا اهدنا واغفر لنا ياربنا هي صيغة الامر وكذلك مخاطبات الملوك والامراء ولما تعذر تسمية
ذلك امرا في العرف وجب ان يقال انه لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فوجب ان يكون العلو شرطا

بترغيب نحو قوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة الى قوله ان
 يغفر الله لكم فيدل على نذب المأمور به لانه شابب الالتماس وفيه تخيير
 وانما لم يشترطوا العلو لجواز كون امر المساوي واجب الامتثال . هذا غاية
 ما امكن في تصوير اثر للمساللة في هذا العلم وكانها باللغة اعلتق منها بالاصول
 اما لو فرضوا اعتبار العلو والاستعلاء في الاستدلال على الوجوب ودونها
 في الاستدلال على النذب لكان وجهها وجهها اذ كلاهما يدل على الجزم
 في الامر وقد اخرج البخاري في باب اتباع النساء الجنائز عن ام عطية
 رضي الله عنها انها قالت نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا ﴿ قوله ﴾
 ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحق الخ ﴿ هذا دليل مثبت شرط
 الاستعلاء كما اشار له المضد وقرره التفتازاني في حاشيته بعد ان ضلت
 فيه افهام وحاصله انه لولا اعتبارهم الاستعلاء في مفهوم الامر لما ذموا
 الادنى بامر الاعلى بل حمولة على الالتماس والتالي باطل لان الادنى اذا
 امر الإعلى بدون تلتطف كان ملوما في العرف وهذا الوجه نفسه يتبين
 به بطلان قول العلو لانه لو كان العلو شرطاني تحقق ماهية الامر لما اعتبر
 طلب الادنى من الاعلى امرا حتى يذم لاجله لظهور قرينة حاله انه لا يريد
 الامر فلا وجه لذمه فقوله من فعل ذلك اي امر مع الدنو كما يشير
 له متقدم كلامه اذ لا يوصف الامر بالحق الا اذا كان دنيا فتأمل ﴿ قوله ﴾
 مع ان الله تعالى خاطب عبادة احسن الخطاب الخ ﴿ اي فيما هو متعين
 للوجوب وهو تقوى الله والجواب عن هذا انا نسلم ان الله خاطب عبادة
 احسن الخطاب لكن في مواقع الترغيب او التخيير كما قدمنا اما ما ذكرناه
 فليس من اللين في شيء اذ التذكير بالنعم او بالعبودية او بعظمة الله الذي

وتكون هذه الصيغة مع
 الدنو مسالمة وفي حق الله
 تعالى خاصة تسمى دعاء ومع
 التساوي تسمى التماسا . حجة
 الاستعلاء ان من صدر منه
 الامر برفق لا يقال له امر
 ومع الاستعلاء يقال له امر
 * ولذلك يصفون من فعل
 ذلك بالحق ويقولون للعبد
 انا امر سيدك اذا استعلى في
 لفظه واذا لم يستعل لا
 يقولون له ذلك فدل على
 ان الاستعلاء شرط ويرد
 على الفريقين ان الله تعالى يقال
 لهذه الصيغة في كتابة امر
 اجماعا مع ان الله تعالى
 خاطب عبادة احسن الخطاب
 واليه فقال اتقوا الله الذي
 تساءلون به وفي موضع آخر
 الذي خلقكم من نفس واحدة
 الى غير ذلك من التذكير
 بمجمل نعمه وجزيل احسانه

وتسأل به من قبيل الاستعلاء وما شاع من ان الخطاب بعبادي خاص بالموثنيين
 في مقام التلطف ينقضه قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا فيقول انتم اضللتهم
 عبادي هؤلاء ﴿١﴾ وقالت بلقيس الخ ﴿٢﴾ انما هو من قول فرعون
 وساق المص حكاية الآية وبيت دريد وبيت عمرو بن العاص شاهدا
 على اطلاق اسم الامر لغتا على مالا علو فيها ولا استعلاء لقوله ويرد على
 الفريقين لكن على سبيل التوزيع اذ الآية ليس فيها استعلاء لنازل فرعون
 ولكن ثمة العلو. والبيتان ليس فيهما العلو ويحتملان الاستعلاء وبعد فيرد
 على الجميع ان كلام فرعون ورد في حال ضيقه في خطب بغثة موسى
 عليه السلام فكان جديرا بالتنازل عن جبروته ليستهووي قومه ، بلين قوله ،
 وهذا دأب الجبارين عند حلول المضائق بهم لان سوابق مكرهم تناجيهم
 بتوقع المكر من رعاياهم فيتحيلون لاستخلاص نصيحهم بلين الحديث
 لانهم يستعظمون في الثواب رد الجواب وعادة الضعفاء ان يستعبدتهم
 رضى جبارتهم كالكلب المزجور ترمى له اللقمة بعد زجره وسبه فيأتيها
 مبصبصا بذنبه ولذلك جعل الامر امرهم والارض ارضهم فقال يريد ان
 يخرجكم من ارضكم فاذا تأمرون واذا كان كذلك فقد جعل نفسه طوع
 امرهم فاطلاق اسم الامر على اشارتهم تمثيل لحاله ، او حكاية لمرادف مقالة .
 ولا حاجة الى دعوى المجاز التي حاولها صاحب التلويح . واما بيت دريد
 فامرهم واضح لانهم لما تبينوا اصالته راياه كان له ان يستعلي عليهم فيسمي
 اشارته امرا على انه كان من سادة قومه . واما بيت عمرو بن العاص فكذلك
 لانه لما قال له فاصبحت نادما كان جديرا ان يمت عليه ويتناول ويسمي
 ارشاده امرا للاستعلاء هذا والرواية المعروفة في بيت عمرو بن العاص

ومعلوم ان هذا ضد
 الاستعلاء ﴿٣﴾ وقالت بلقيس
 لقومها فاذا تأمرون وهي اعلى
 منهم . وقال دريد بن الصمة
 ﴿٤﴾ امرتهم امرى بمنعرج
 اللوى ﴿٥﴾ فلم يستبينوا الرشيد
 الاضحي الغد ﴿٦﴾

وكان المأمور من هو اعظم
 منه في قومه وقال عمرو بن
 العاص لما عاوية رضى الله عنهما
 ﴿٧﴾ امرتك امرا جاز ما
 قصصني ﴿٨﴾ فاصبحت مسلوب
 الامارة نادما ﴿٩﴾ (١)

ومعارية اعلى منه فدل على
 عدم اشتراط العلو واما
 كوننا لا نسمي طلبنا من الله
 تعالى امرا فللادب وكذلك
 الملوك وغيرهم ولا يلزم
 من ترك اطلاق اللفظ للادب
 ان لا يكون لغتا كذلك كما
 اتنا لا نسمي الله تعالى علامة
 ولا سخيا وان كانت
 المسميات بذلك موجودة
 ولكن حصل المنع لاجل
 ايها تاء التانيث في العلامة
 وان العطاء بالسجدة التي لا
 تكون الا في جسم فكذلك
 ههنا (ولا يشترط فيه
 ارادة المأمور به ولا ارادة
 الطلب خلافا لابي علي وابي
 هاشم من المعتزلة لنا انها
 معنى خفي يتوقف العلم
 به على اللفظ فلو توقف

(١) في نسخة قلمية صحيحة
 الاقتصار على الصدر في
 الاستشهاد وهو ظاهره صحيح

اللفظ عليها لزم الدور) الخلاف بين اهل السنة والمعتزلة في الارادة في ثلاثة شروط ارادة استعمال اللفظ في الوجوب ﴿ ١٦١ ﴾ امر لا فقالوا صيغة الامر تستعمل في خمسة عشر محلا منها الوجوب والندب والتهديد

« وكان من التوفيق قتل ابن هاشم » وذلك ان معاوية كانت في نفسها احن على هاشم بن عتبة وابنه عبد الله من يوم صفين فكان بعد مقتل علي رضي الله عنه ان عبد الله بن هاشم بن عتبة حمل لمعاوية مغلولاً فاستشار عمرا في شأنه فاشار بقتله فعفا عنه معاوية فقال عمرو

امر ترك امرا جازما فعصيتني ﴿ وكان من التوفيق قتل ابن هاشم ليس ابولا يا معاوية الذي ﴿ اعان علينا يوم حز الغلام فلم ينثن حتى جرت من دمائنا ﴾ بصفين امثال البحور الخضار وهذا ابنه والمرء يشبه اصله ﴿ ويوشك ان تقرع به سن نادم وهي قصته اظهر فيها عبد الله بن هاشم من بديها اجوبته وبلاغته قوله ما هو جدير بالمطالعة لكل متادب وليس هذا محله وفيه ما يظهر به غلط من ظن ان عمرا يريد بابن هاشم سيدنا عليا رضي الله عنه (انظر تمام خبره في كامل المبرد) ﴿ قوله وثانيها ارادة المأمور به السخ ﴿ لان المعتزلة يرون الارادة مشروطة بالميل والمحبة ونحن لانساعد على ذلك كما في المواقف وعليه فيامر الله بما لا يريد وقوعه لان الامر به تازم الرضا والمحبة ولا يستلزم الارادة والارادة لا تستلزم الرضا والمحبة فلا يرضى لبيادة الكفر ولو شاء ربك ما فعلوا وعند المعتزلة كلها متلازمة

﴿ الفصل الثاني اذا ورد بعد الحظر ﴾

تبعوا ما استطاعوا كل ما يمكن ان يتعرف منه حال الخطاب تفاديا من الوقوف في مواقف الاجال فلما استعانوا بمسالة الاستعلاء الراجعة

والتخير وغير ذلك فلا يتعين الوجوب الا بالارادة واجابوا بانها موضوعة للوجوب فيصرف للوجوب بمجرد الوضع كسائر الانظار والمحتاج للنسبة انها هو المجاز وبانها ارادة المأمور به فعندهم لا يامر الله تعالى الا بما يريد وعندنا ليس بين الامر والارادة ملازمة بل يامر بما يريد في حق الطائع وبما لا يريد في حق العاصي وبسط هذا في كتاب اصول الدين ونقول الآن ان الله تعالى علم ان الكافر لا يؤمن وعلم ان خلاف معلوم لا يتعلق بالمحال فن المحال ارادته تعالى الايمان للكافر مع انه مأمور به اجماعا فقد وجد الامر بدون الارادة وثانيها ان هذه الارادة التي هي ارادة المأمور به هل تفيد الصيغة امرية فتصير امرا ومع غير هذه الارادة الصيغة تكون تهديدا او غيره فقليل لهم هذه الصيغة التي هي الامرية ان قامت بحرف واحد كان ذلك الحرف وحده امرا وان قامت باكثر من حرف قام الشيء الواحد بمحليين وهو محال (الفصل الثاني) اذا ورد بعد

الى كيفية ورود الامر استعانوا ايضا في هذا الفصل بسوابق الامر وانه
 اذا سبقه الحظر هل يدل على الاباحة ام يبقى على حكمه عند الاطلاق
 فذهب مالك رحمه الله وجماعة الى الاول وذهب الاكثر الى الثاني وفصل
 القاضي عبد الوهاب ذلك التفصيل تحريراً لمحل النزاع لان الامر الوارد
 بعد انتهاء توقيت الحظر يشبه الايدان بالانتهاء فليس له حكم صيغة الامر
 الاصلية . والادلة التي ذكرها الفريقان لا تعد والتمسك بمقتضيات اوامر
 شرعية وردت في الكتاب والسنة بعد الحظر ولا تتم بها الحجة لما سياتي .
 او التمسك باستصحاب الاصل في صيغة الامر وكلها مسالك جدلية لا
 تصلح حجة شرعية . وقد لاخ لي في الحجة لمذهب مالك رحمه الله وترجيحه
 ان التحريم يعتمد اشتغال الفعل على المفسدة كما هو مقرر من قبل ومراد
 الله تعالى من الشرع للناس واحد ولكن قد يقدم لمراعاة ما هو رحمة ورفق
 بعباده فقد يسبق التحريم الاذن لقطع توغل الناس في استعمال الماذون فيه او
 غلوهم فيه مثل مسألة لحوم الاضاحي وزيارة القبور قد يجيء الاذن قبل
 التحريم لا يناس المكلفين بقطع امر اعتادوا والفولاحي لا تشدد عليهم مفاجأة
 الفطام عنه كما في سبق تحريم الخمر باباحته في بعض الاوقات وكرهته هذا مقصد
 معلوم من استقراء الشريعة في تصرفاتها فاذا تقرر هذا فتى حرم الله تعالى شيئاً
 فقد نهىنا على مرتبته من المفسدة فهل يظن اذا ورد الامر به بعد ذلك ان
 مفسدته صارت مصلحة راجحة مع ان ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف
 بل نعلم ان الامر به لمجرد الاباحة اما لحفة المفسدة بعد ان شدد الله تحريمها
 واما لشدة الحاجة اليه فاغتفرت مفسدته وذلك المسمى بالرخصة كما تقدم
 وبهذا يظهر لك ان ما حكاه المص عن طرد اصله فسوى بين ورود

الحظر اقتضى الوجوب عند
 الباجي ومتقدمي اصحاب
 مالك واصحاب الشافعي
 والامام فخر الدين خلافاً
 لبعض اصحابنا واصحاب
 الشافعي في قولهم بالاباحة
 كقوله تعالى « واذا حللتكم
 فاصدادوا بعد قوله تعالى لا
 تقتلوا الصيد وانتم حرم
 لان الاصل استعمال الصيغة
 في مسماها) قال القاضي
 عبد الوهاب في الملخص
 الحظر قسماً نارة يرد معلقاً

الامر بعد الحظر وورود النهي بعد الوجوب قد غفل عن هذا الاعتبار.
واعلم ان هذا الخلاف كله في الامر بعد حظر مستأنف اما الامر بعد
الحظر المسبوق بحكم ثابت للمحذور ونسخه الحظر فالذي اختاره البلقيني
انه لاخلاف في ارجاع الامر اياها الى ما كان عليه قبل الحظر ولذلك كان
قوله تعالى فاذا انسأخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين مقتضيا وجوب
القتال لانه الحكم السابق قبل الحظر في مدة الاشهر الحرم كذا ذكره عنه
الشيخ حلوه في شرح جمع الجوامع وهو وجيه ويمكن ان يرتقي فناخذ
من هذا ان ما اشتهر حكمه بعد نسخ الحظر ولم يعرف له حكم سابق
نرده الى حكم الاشياء التي لانص فيها ولا قياس بان ثبت للإضار التحريم
وللنافع الحل وللصالح الرجعة الوجوب وقد يعضد هذا ما اشار له
نقل القاضي عبد الوهاب في دلالة الامر بالكتابة على الاباحة كما سيأتي
تقريره في قوله كقوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم الخ هذا ركه
المص من حديثين احدهما كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث
فامسكوا ما بدا لكم خرج مسلم من طريق ابي سنان والثاني قول عائشة
رضي الله عنها انه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم نهيت ان تؤكل لحوم
الاضحيا بعد ثلاث فقال انما نهيتكم من اجل الدافئة التي دفت فكلوا
وادخروا وتصدقوا راوا مسلم . والدافئة بالدال المهملة القوم يسرون
جماعة سيرا ليس بالشديد والقوم من البادية يردون المصر كما في النهاية
والمعنيان يستلزم ثانيهما الاول والاشارة في الحديث الى ان ابياتا من اهل
البادية حضروا يوم الاضحى بالمدينة في عام جهد فامر النبي . صلى الله
عليه وسلم بعدم الادخار في لحوم الاضاحي الجاء لاهل المدينة ان يتصدقوا

بغاية او شرط او علته فاذا
ورد الامر بعد زوال ما علق
الحظر عليه افاد الاباحة
عند جمهور اهل العلم كقوله
عليه الصلاة والسلام كنت
نهيتكم عن لحوم الاضاحي
فوق ثلاث من اجل
الدافئة فكلوا منها
وادخروا وكلايتا المتقدمة

وكذلك فاذا قضيت الحالة فانتشروا في الارض بعد قولنا تعالى وذرُوا البيع وتارة يرد غير معلل بعلة عارضة لا معاق بشرط فذهب مالك واصحابه الى الاباحة * ولذلك ﴿ ١٦٤ ﴾ احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انها

ذلك توسعة من الله على عباده وقال اكثر اهل الاصول انه يقتضي الوجوب وانه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب او ندب ان قلنا انه موضوع للندب او على الوقف ان قلنا بالوقف وحكي الامر فخر الدين ان الحظر اذا ورد بعد الامر هل يحمل على التحريم ام لا قولان. وتقدير هذا الفصل ان الوجود والعدم مستويان بالنسبة الى الفعل لانه يمكن وكل ممكن يشوي الوجوب والعدم بالنسبة اليه والامر يرجح جهة الوجود والنهي يرجح جهة العدم فالوجود والعدم بالنسبة الى الفعل ككفتي الميزان والامر والنهي يرجحان فاذا ورد الامر ابتداء ورد على استواء من الكفتين فيحصل به الرجحان في كفة الوجود واذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهي فيحصل في الكفة الاخرى فيحصل

باكثرها. وفي بعض النسخ كتبت الرافة بالراء المهملة وهو غير مروي وان كان معنلا صحيحا اي من اجل الرافة بالذين اصابهم الجهد. وهذا الحديث معلل بقوله من اجل الدافعة والآية المذكورة في الاصل من المغيا بغاية والمذكورة في الشرح من المشروط بشرط ﴿ قوله ﴾ ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله انها ذلك توسعة الخ ﴿ احتجاج مشكل اذ لم يسبق حكم للكتابة بالحظر حتى يكون الامر بها بعد للاباحة فلعلها يشير الى ما ذكره ابن الفرس في احكام القرآن عن بعض المالكية انه احتج على اباحة الكتابة دون ندبها بان القياس على اصول الشريعة يقتضي منعها لانها غرر فالاصل فيها الحظر فلما ورد الامر بها كان كالامر الوارد بعد حظر فيحمل على الاباحة قال ابن الفرس: وفي هذا القول ضعف آه واقول سواء كان ضعيفا ام قويا فقول مالك «انما ذلك توسعة» لا يحمل الاعلى الرخصة وهي تقتضي سبق الحظر ولا شك انه ينظر الى ما يقتضيه القياس واصول الشريعة على انه لا ضعف فيه لان حمل الامر الوارد بعد الحظر على الاباحة ليس ناشئا عن تاثير لفظ الحظر السابق فيه تضعيفا حتى يكون عدم سبق حظر ملفوظ به مخالفا له في الحكم بل هو كما قدمنا راجع الى ان الحظر يقتضي المفسدة وسواء في ذلك الحظر المستفاد من النص او من القياس واستقراء الشريعة كما اطلقوا اسم الرخصة على ما

التساوي فهذا هو الفرق بين حصول الامر ابتداء وبعد الحظر عند من فرق ومقتضى هذا الفرق ان يحمل النهي على الاباحة اذا ورد بعد الوجوب فمهم من طرد اصله في الفرق ومنهم من ترك الفرق وفرق بين الامر والنهي فقال ان النهي يعتمد المفسد والامر يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفسد اعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح فلذلك راعينا هذا الفرق في الامر وحملنا الامر على الاباحة والغينا المصلحة ولم نفعل

ذلك في النهي اهتاما بدرء المفسد . ﴿ ١٦٥ ﴾ ولانا اذا قلنا يحمل النهي على التحريم او جبننا الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل

واذا حملنا الامر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الاصل فهذان فرقان عظيمان بين الامر والنهي لمن خالف اصله في الامر اما من طرد اصله فلا يحتاج لهذين الفرقين ثم استقرأ النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق

(الفصل الثالث في عوارضه) مذهب الباجي والامام فخر الدين وجماعة من اصحابنا أنهم اذا نسخ الوجوب يحتاج به على الجواز لانه من لوازمه ومنع من ذلك بعض الشافعية وبعض اصحابنا الجواز يطلق بتفسيرين احدهما جواز الاقدام كيف كان حتى يندرج تحته الوجوب وغيره وثانيهما استواء الطرفين وهو المباح في اصطلاح المتأخرين والاول لا شك انه لازم للوجوب واثاني ضده فلا يكون لازما له وظاهر كلام العلماء انه لا يردونه ووجه تقريره اننا لجعلنا لازما من الامر والناسخ فالامر دل على جواز الاقدام والنسخ دل على جواز الاحكام فيحصل مجموع الجوازين من الامر والنسخه غير ان مجموع الجوازين تكون الدعوى هكذا اذا

كان اصله المنع وان لم يسبق نص يقتضي منعه نظرا لذلك ﴿ قوله ثم استقرأ النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق الخ ﴾ مامن نص الا وقد يرد عليه ان القرائن هي التي دلت على حكمه الخاص الذي يريد المحتج اثباته فالتحقيق ان وجه الاحتجاج في هاتمه المسألة هو النظر المستمد من مقاصد الشريعة كما قدمنا وكما يقرب منه قول المصنف « وتقرير هذا الفصل »

﴿ الفصل الثالث في عوارضه ﴾

اي في ذكر ما يطرأ عليه او على مقتضاه فان نسخ الوجوب وان لم يطرأ على الامر لكن على مقتضاه اذ الوجوب مستفاد من الامر ﴿ قوله اذا نسخ الوجوب يحتاج به على الجواز الخ ﴾ الاستدلال على هاتمه المسألة نظير الاستدلال على ورود الامر بعد الحظر فان الواجب لما يتضمنه من المصاحبة لا ينسخ الى حرمة . وبعض اصحابنا منهم القاضي عبد الوهاب كـ بعض الشافعية منعوا ذلك اي لم يسلموا تعيين الجواز وسند منعهم ان نسخ الوجوب هو رفعه وذلك صادق بالحرمة ولم يعينوا الحرمة ولهذا قال المصنف منعوا دون ان يقول خالفوا او عكسوا . نعم ان قولهم هنا يستلزم الحمل على الحرمة عند التردد احتياطا لانه لو فرض النذب والاباحة لم يكن في تركها ضير بخلاف فرض التحريم فان فعله اثما . والجواب ان احتمال التحريم ضعيف لما تقدم من الدليل هنا وفي الفصل قبله واذا لم تتساو الاحتمالات ورجح بعضها على بعض فقد بطل التعارض فزال موجب الوقف والاحتياط وبهذا نجمع بين حديث

لا يتعين للاباحة بمعنى استواء الطرفين بل يقبل النذب وايضا فينبغي ان

نسخ بقي اما للاباحة او النذب من الامر وناسخه لا من الامر فقط وصورة هذه المسألة ان يريد الامر ثم يقول
الامر رفعت الوجوب عنكم فقط لا يزيد على ذلك اما ان نسخ الامر بالتحريم ثبت التحريم قطعا او قال
رفعت جملة ما دل عليه الامر السابق من جواز وغيره ﴿١٦٦﴾ فانه لا يستدل به على الجواز

والمدرک في هذه المسألة
مبني على جرفين * احدهما
ان الدال على المركب دال
على اجزائه والوجوب
مركب من جواز الاقدام
والمنع من الترك فاذا ارتفع
احد الجزئين بقي الآخر
وثانيهما ان الخصوص في
الشيء قد يكون شرطا
كالطلاق المعلق فانه اخص
من مطلق الطلاق
ويلزم من انتفاء الخصوص
الذي هو الشرط ان
لا يثبت مطلق الطلاق
لازما للمعلق لان الخصوص
ههنا شرط وقد لا يكون
شرطا كالناطق مع الحيوان
لا يلزم من انتفاء
الناطق انتفاء الحيوان فمن
قال بالمعنى الاول قال انه يدل
على الجواز ومن لاحظ الثاني
قال الخصوص قد يكون
شرطا وقد لا يكون فاذا
حصل الشك توقفنا (ويجوز
ان يرد خبرا لا طلب فيه
كقوله تعالى « قل من كان في
الضلالة فليمد له الرحمن مدا »
وان يرد الخبر بمعنى كقوله
تعالى « والوالدات برضعن
اولادهن حولين كاملين » وهو
كثير) فائدة ورود الخبر

دع ما يرييك الى ما لا يرييك . وحديث وسكت عن اشياء رحمتا لكم
غير نسيان فلا تسالوا عنها ﴿١﴾ قوله احدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه
النسخ ﴿٢﴾ اشتمل هذا المدرک على قياسين اما الاول فمقدمتلا مذكورتان
وهو من الشكل الرابع لان قوله والوجوب مركب معنالا والوجوب دال
على الامرين وهو مسلم واما القياس الثاني فهو من الشكل الاول وصغرا لا
مطوية تقديرها النسخ رفع احد الجزئين وهذه الصغرى ممنوعة لان النسخ
للوجوب رفع لمسا لا وقد اعترف في القياس الاول ان مسما لا جواز الاقدام
والمنع من الترك فاذا يكون النسخ رفعها معا بلا شك وذلك يقتضي الحرمة
لانها هي التي يصدق عليها عدم جواز الاقدام وعدم المنع من الترك
فاذا يكون دليلا لذلك البعض وظاهر كلام المصنف انه مدرک للفريقين
لان مسما مدرکا لاصل المسألة وصرح بذلك في المدرک الثاني فتدبر

﴿ الفصل الرابع يجوز تكليف ما لا يطاق ﴾

لا غاية لها في المسألة في الاصول وانما هي مسألة كلامية جرهما
الالتزام في مقام المناظرة فان الاشعري رحمه الله لما نفى قدرة العبد على
ايجاد افعاله اورد عليه المعتزلة ان ذلك يقتضي ان الله يقول افعل يا من لا
فعل له وذلك ليس في طوقه فرأى الاشعري ان التزام ذلك اولى من
هدم الاصل الذي قامت عليه الأدلة وهم يقسمون المحال الى محال لذاته

بلفظ الامر ان الامر شأنه ان يكون مما فيه داعية للامر . والخبر ليس كذلك فاذا عبر بلفظ الامر اشعر بالداعية فيكون ثبوت صدقه
اقرب . وفائدة التعبير عن الامر بلفظ الخبر ان الخبر يستلزم ثبوت خبره ووقوعه بخلاف الامر فان عبر عن الامر بلفظ الخبر كان
أكد في اقتضاء الوقوع حتى كان واقع ولذلك اختير للدعاء لفظ الخبر تفساؤلا بالوقوع (الفصل الرابع) يجوز

تكليف ما لا يطاق * خلافا للمعتزلة والغزالي وإن كان لم يقع في الشرع خلافا للامام فخير الدين . لنا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فسؤال رفعه يدل على جوازته وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل على عدم وقوعه وههنا دقيقة وهي ان ما لا يطاق قد يكون عاديا فقط كالطيران في الهواء . او عقليا فقط كإيمان الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن . او عاديا وعقليا معا كالجمع بين الضدين والاول والثالث هما المراد ان ههنا دون (الثاني) وافقنا المعتزلة على ان الله تعالى بكل شيء عليم ﴿ ١٦٧ ﴾ وانما يعلم ان خلاف المعلوم محال فهو يعلم ان الكافر يكفر وان صدور الايمان منه محال ومع ذلك كله فقد كلفه بالايمان فقد كلفه بما يتعذر وقوعه عقلا وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة . فتكليف ما لا يطاق عقلا قالت به المعتزلة وانما الخلاف فيما لا يطاق عادة كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد والطيران في الهواء تحييل العادة والعقل مجوزة وإيمان الكافر العقل بجبله واذا سئل اهل العادة عنه جوزوه فهو عقلي فقط . ووجه الاستدلال بالآية ان الدعاء بمتعذر الوقوع حرام فلا يجوز اللهم اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من المهمات عقلا وشرعا فلما سألو رفعه وذكر الله تعالى ذلك في سياق المدح لهم

ومحال اغيره والخلاف في الاول لافي الثاني والمص هنا فرق بين المحال العقلي والمحال العادي والمركب منهما فيجعل الخلاف في الثاني والثالث دون الاول وهو اصطلاح لم يسبقه اليه احد ممن رأينا واراد بالمحال في العقل فقط ما هو جائز في العادة وانما كانت احالتها لدليل عقلي وبعد الاتفاق على عدم وقوعه فلا طائل تحت التطويل في الادلة ﴿ قوله خلافا للمعتزلة والمغزالي الخ ﴾ وامام الحرمين وابي حامد الاسفرائيني والتلمساني وابن دقيق العيد

﴿ الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه ﴾

اي في بيان ما ظن انه من مقتضى الامر وليس منه او ما قد يتوهم انه كذلك ﴿ قوله لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد الخ ﴾ يرجح قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر فلو كان الامر في لسان العرب يقتضي القضاء عند الاختلال لما وقع التنبيه على استبدال ايام أخر للريض والمسافر هذا اذا نظرنا الى صيغة الامر . واما ان رجعنا الى الحكمة من العبادات فقد بينا ضابط

دل على انهم لم يعصوا بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب . وأما قول الامام انه واقع فاعتمد في ذلك على ان جميع التكليف اما معلومة الوجود فتكون واجبة الوقوع او معلومة العدم فتكون ممتنعة الوقوع والتكليف بالواجب الوقوع او الممتنع الوقوع . تكليف بما لا يطاق وهذا انما يقتضي وقوع تكليف ما لا يطاق عقلا لاعادة فان امتناع خلاف المعلوم انما هو عقلي والنزاع ليس فيما بل في المحال العادي فقط فلا يحصل مطلوب الامام ﴿ الفصل الخامس ﴾ فيما ليس من مقتضاه * لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالاصل بل القضاء بامر جديد خلافا لابي بكر الرازي ﴿ هذه المسألة مبنية على قاعدتين القاعدة الاولى ان الامر بالمركب امر باجزائه

القاعدة الثانية ان الامر بالفعل في وقت معين لا يكون الا لمصلحة تخص بذلك الوقت والا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الاوقات ترجيحاً من غير مرجح فنلاحظ القاعدة الاولى قال الامر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الامر بشيئين بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت فهو امر بمركب فاذا تعذر احد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو ﴿ ١٦٨ ﴾ الفعل فوقع في اي وقت شاء فيكون القضاء بالامر الاول ومن

لاحظ القاعدة الثانية قال ان القاعدة مثلاً اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة وما دللنا دليل على مساواة غيرها من الاوقات لها بل الظاهر عدم المساواة والا لما اختصت بوجوب الفعل فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة فاذا دل الدليل على وجوب القضاء علينا ان الوقت الثاني يقارب الاول في مصلحة الفعل واذا لم يدل دليل فلا . فهذا هو مدرك هذه المسئلة . وهذا اذا كان الوقت معيناً فان كان وظيفة العمر فقد تقدم انه لا قضاء فيها وان الخلاف فيما هو على الفور في باب ان الامر للفور (واذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون متعلقاً بشيء من جزئياتها لان الدال على الاعم غير دال على الاخص) اذا قلنا في الدار جسم لا يدل على انه حيوان لان الجسم اعم او في الدار حيوان لا يدل

ما يقتضي وما لا يقتضي باعتبار ذلك في الفصل الرابع عشر من الباب الاول فارجع اليه وما نسب اليه المص الى ابي بكر الرازي من الحنفية هو مذهب جمهورهم كما في صدر الشريعة وابو بكر الرازي هو احمد بن محمد بن علي الجصاص الحنفي الرازي ولد سنة ٣٠٥ وتوفي سنة ٣٧٠ له احكام القرآن ﴿ قوله ولا تشترط مقارنته للمامور به بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث الخ ﴾ اي لا يشترط في تحقق الامرية اي كونه امراً مقارنته فقوله والحاصل قبل ذلك اعلام اي تعلق اعلام لا انه اعلام غير امر بدليل قوله ولا تشترط مقارنته وسيأتي بيانه عند كلام القاضي عبد الوهاب . وهذه مسالة كلامية التزمها الشيخ ابو الحسن الاشعري بعد ان اثبت الكلام النفسي وقسمه الى انواع فالزمه المعتزلة ان يوجد امر بلا مامور وذلك محال فالتزم ذلك وبين انه متعلق بالمأمور تعلقاً معنوياً متعلقاً على وجوده المعلوم لله تعالى فنقلها اهل الوصول الى هذا العلم لانهم فرعوا عنها ما ياتي . وحاصل هذا المبحث الذي ذكره المصنف يشتمل على ثلاث مسائل مبنية على تعلق الامر في الازل بالشخص الحادث . المسألة الاولى في كيفية تعلق الامر في الازل بالمأمور . والمسألة الثانية في مقتضى التعلق . والمسألة الثالثة في وقته . فاما المسألة الاولى وهي كيفية تعلق الامر في الازل بالمأمور فقد

على انه انسان او في الدار انسان لا يدل على انه زيد ولهذه القاعدة قان ان الوكيل بالبيع لا يملك البيع بضمن المثل دون الجنس الا بالعادة لا باللفظ فاذا قال له بع ساعتى حمل على ثمن المثل بدلالة العادة لان البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوي والغبن (لا يشترط مقارنته للمأمور به بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث خلافا لسائر الفرق) لم يقل بالكلام النفسي الا نحن فلذلك تصور على مذهبي تعلقه في الازل فالكلام النفسي ازلي ومنه الامر والنهي وجميع الاحكام فحرم الله في الازل المرأة

اتفق الاشاعرة على ان الامر متعلق في الازل بالامور المعدوم حينئذ
تعلقا معنويا وان له تعلقا آخر تنجيزيا حادثا عند بلوغه اليها ونزولها
ويسمى الاول بالتعلق المعنوي وهو صلوحي . وهذا خارج عن
غرض الاصولي وانما ذكرت هنا لانها اصل المسألتين بعدها . واما المسألة
الثانية فهي كيفية التعلق التنجيزي فهو عند الاشاعرة تعلقان تعلق الزام
بالمخاطب المكلف بالحكم المستجمع لشرائط التكليف بعد دخول
وقت التكليف ، وتعلق اعلام لمن سيأتي بعد ممن يراد شمول الحكم له او
لمن لم يستجمع الشرائط او للمستجمع قبل دخول وقت التكليف . وهذان
التعلقان تنجيزيان وهي متفرعة عن تعلق الامر بالمعدوم لان التعلق
الاعلامي يشتمل في احد احواله الثلاثة على تعلق بالمعدوم الا ان لهاته
المسألة فيما ارى نفعا في علم اصول الفقه فهي به اعلق من الاخرى السابقة
لان بهاته المسألة تبين كيفية تعلق الاوامر بالمكلفين مع تجددهم جيلا
بعد جيل وكيفية تعلقهم بالرجوعين قبل حصول الاسباب او عند انتفاء
الشروط مثلاً فالتعلق الاعلامي هو الذي يدفع الحيرة في هذا اليتام . ومعنا
يؤول الى تنبيه الشخص بان سيصير مكانا في حالة او وقت ياتي . واما
المسألة الثالثة وهي وقت تعلقه فقد اختلف فيها الاشاعرة فقال الشيخ
والجمهور وكافة المعتزلة هو متعلق بالفعل قبل المباشرة والتكليف واقع
قبل الاستطاعة عند كما قال الغزالي سواء في ذلك الاعلام والالزام ، اما
الاعلامي فظاهر واما الالزامي فلانفاذي من لزوم انتفاء المصيان عند ترك
المباشرة فتكون المباشرة نفسها مأمورا بها لانها وسيلة للامور به وتفاضوا
عن الزام اوردة المعتزلة بان المكلف مأمور بما ليس من فعله لان جوابها

على زيد على تقدير وجوده
ووجود اسباب التحريم
وشرائطه وانتفاء موانعه
فاذا وجدت هذه كلها فقد
وجد التقدير الذي تعلق
الحكم بالشخص فيه
وكذلك احلها الله تعالى

هو الجواب عن اصل مسالة قدرة العبد وهو الرجوع الى ان الله لا يسأل عما يفعل على رأي الجمهور والى اثبات جواز التكليف بما لا يطاق وقد جعل الغزالي هاتم المسالة احد سببين للقول بجواز التكليف بالمحال . وذهب فريق من الاشاعرة الى ان تعاق الامر بالفعل يكون عند المباشرة المعبر عنها عندهم ايضا بالاستطاعة واليه مال المصنف تبع الامام وكثير من المتأخرين لانهم انسب بقواعد الاشعري في الكسب ولان التزامه كون التكليف قبل الاستطاعة لا يخاو من مخالفة لاصوله وجعلوا الحاصل قبل ذلك اعلاما واجابوا عن الزام عدم تحقق العصيان بان العصيان نشأ من التلبس بالكف عن الفعل وهو اي الكف منهى عنه لان الامر بالفعل نهى عن ضده وهو كلام لا طائل تحته وان زعمه البعض تحقيقا لانه على صورة التحقيق في ايراد عدة نقوض واجوبة عنها ولكن بما لا يتم اذ الامر الالزامي الذي حاولوا التفصي من فرض عدم امتثاله هو الذي اقتضى النهي عن ضد المأمور به وكلاهما لا يحصل الا عند المباشرة ولذلك قال التفتازاني ان هذا القول مشكل واوشك المص ان يعترف بعدم جدوا له اذ قال « ومقصودنا بهذا بيان صفة التعاق » كما سيأتي بيان كلامه . اما المعتزلة فانهم اثبتوا قدرة كاملة للعبد على افعاله فالمسالة عندهم هينة لان التكليف عندهم خطاب للعبد بان يفعل ما هو قادر على تحصيله فان لم يمثل كان عاصيا . اذا تقرر هذا يظهر ان المص مزج المسألتين الثانية والثالثة فصيرهما مسألة واحدة اذ جعل الحاصل قبل المباشرة او المباشرة اعلاما فجعل الاعلامي من الازل الى وقت المباشرة وحينئذ يتبدى الالزامي فيصدق الاعلامي على التعاق المعنوي الذي هو قبل وجود المسكف

بتقادير فالحكم كلام الله تعالى القديم وتعلقه قديم ايضا فان الذي يحيل وجود علم بغير معلوم يحيل وجود امر بلا مأمور ونهي بغير منهى واباحته بغير مباح متقرر في العلم لا في الوجود الخارجي لان التعاق نسبة والنسبة يشترط فيها تقدير طرفيها لا وجود طرفيها كالعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلا بل

ويكون اعم منه. والتحقيق خلاف ذلك لانه لو سمي التعلق المعنوي اعلاما لورد عليه ماورد على اصل تقسيم الكلام في الازل الى امر وغيره اذ لا فرق بين امر بلا مامور أو اعلام بلا معلم فيلزم في الجواب اثبات اعلام بالاعلام ويتسلسل وهم قد جعلوا الاعلام من التعلق التنجيزي فلا يمكن ان يصدق على مقابله المعنوي بحال ولعل المص رأى التسوية بينهما من اجل انه رأى الغايمة من عدم وجود احد في العالم صالح للخطاب ومن عدم وجود البعض المراد دخوله غاية واحدة وهما سواء بالنسبة لغير الموجود وماذا يفيد وجود غيره ولكن هذا لو سلمت صحته وموافقته لاصول الاشعري التي بنيت عليها المسألة فهو ينافي التقسيم الذي ذكرناه وتبعهم المص فما كان من حقه ان يتبعهم فيه ثم يأتي بما ينافيه على ان وجود فريق ممن يصح خطابهم يكفي لا يجاد التعلق التنجيزي الامر الذي جعل الاعلامي نوعا منه والدين ياتون بعدهم كأنهم صورة الفريق الماضي لانهم خلفهم نظير ما قيل في قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم اي خلقنا اباكم آدم فكان خلق الاصل خلقا خلفه قال الغزالي «نحن الآن بطاعتنا ممثلون امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا فلم يكن وجود الامر شرطا لكون المامور مطيعا ولا وجود المامور شرطا لكون الامر أمرا» فما ذكره القوم في غاية المناسبة ولا ينبغي الخروج عن تحقيقهم فيه ﴿قوله لان كلام الله تعالى قديم الخ﴾ تعليل لقوله بل يجوز تعلقه في الازل بالشخص الحادث وقوله والامر بالشيء حالة عدمه محال تعليل لقوله ولكنه لا يصير مامورا الا عند الملائسة لان الكلامين متصلان في المتن وفصل بينهما الشرح ﴿قوله في زمن ليس فيه عدمه الخ﴾ دليل سفسطائي

التقدير لابد منه فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص وبها قديمان وانما الحادث المتعلق فقط (ولكنه لا يصير مامورا الاحالة الملائسة خلافا للمعتزلة والحاصل قبل ذلك اعلام بانه سيصير مامورا لان كلام الله تعالى قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق والامر بالشيء حالة عدمه محال للجمع بين التقيضين وحالة ايقاعه محال لتحصيل الحاصل فيتين زمن الحادث) هذه المسئلة لعلها اغمض مسئلة في اصول الفقه والعبارات فيها عسرة التفهم وسر البحث فيها ان الالفاظ اللغوية انما وضعت لطلب ما هو يمكن من المامور فتعين ان الامر انما طلب من المامور الفعل في زمن ليس فيه عدمه لانه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال فاذن لم يطلب منه الفعل الا في زمان ليس فيه عدمه وكل

في وجوده قطعاً لان الوجود والعدم ﴿١٧٢﴾ لا يمكن ارتفاعهما معا وزمن وجود

زمن ليس فيه عدم الفعل
الفعل هو زمن الملازمة
وذلك هو المطلوب
ومقصودنا بهذا بيان صفة
التعلق لا ان الملازمة شرط
في التعلق والا لتعذرت
حقيقة العصيان ولا يوجد
عاص ابداً لانه يقول الملازمة
شرط لكوني مامورا وانا
لم ألبس فشرط الامر
مفقود فليست مامورا فلا
أكون عاصيا بالترك فحيث
يتعين ان لا تكون الملازمة
شرطاً في تعلق الامر
بالمكلف بل صفة تعلقها
بذلك فقط اي ما تعلق لما
تعلق الا بايقاع الفعل في
زمن ليس فيه عدمه وهو
عاص اذا ترك لانه امر ان
يعمر زمانا مستقبلا بالفعل
بدلاً عن عدمه فلم يفعل
فمعنى قولنا انه انما يصير
مامورا حاله الملازمة ان
تلك الحالة هي التي تعلق
بها الامر وتعلقه متقدم عليها
بالفعل فيها والمعتزلة يقولون
لا ينبغي ان يكون هذا
صفة التعلق لانه لو تعلق
بايقاع الفعل في زمن
الحدوث لتعلق بتحصيل
الحاصل فان زمن الحدوث
زمن وجود لانه اول ازمته
الوجود واول ازمته الوجود
وجود وطلب الوجود حالة
الوجود طلب تحصيل

لان الجمع بين النقيضين انما يظهر لو طلب من المخاطب ايقاع الفعل وعدمه
في زمن واحد اعني الزمن الذي يقع فيه المامور به والمخالف انما يتكلم على
الزمن الذي يقع فيه الامر فاذا كان الزمن الواقع فيه الامر مشغولاً بعدم
المامور به وكان الزمن الذي يقع فيه المامور به مشغولاً بوجود المامور به
اختلف الزمان وانفكت جهة التناقض فلا استحالة كما يظهر بالتأمل
﴿قوله ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملازمة شرط الخ﴾
اي المقصود شرح حقيقة معنى التعلق الالزامي. ويرد عليه ان المباشرة
سواء كانت شرطاً او لم تكن لا يتحقق العصيان الا معها لتوقف الالزام
على وجودها فان اجاب بان التعلق الالزامي لا اثر له في التكليف بل
محل التكليف هو الاعلامي قلنا فهو اذاً لا فائدة في اثباته مع عدم ترتيب
الاثر عليه الا ان يفسر بانه تعلق الزام بالاتمام فهو مبدأ وجوب الاستمرار
﴿قوله وهو عاص اذا ترك لانه امر ان يعمر زمانا مستقبلا الخ﴾ هذا
الكلام لا يلاقي مذهب من يرى ان تعلق الامر بالفعل عند وهو المباشرة
الذي درج عليه المص فيما تقدم فكانه نقض غزله هنا اذ جعل المامور بالفعل
مامورا بتعمير زمن مستقبل بايقاع الفعل وهذا عين مذهب من قال ان تعلق الامر
بالفعل قبل المباشرة فتأمل ﴿قوله ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة عدم
يلزم منه اجتماع النقيضين الخ﴾ اختزل هذا الجواب من اجوبة الاشاعرة في
نفي قدرة العبد على ايجاد فعله وهو لا يطابق ما هنا لان الكلام في
تعلق امر بمامور به فاذا كان التعلق عند عدمه لم يلزم شيء وهو
الشان اذ الانشآت كلها للمستقبل كما هو مقرر في النحو والاصول الا

الخاصة فيتين ان يكون متعلقاً بما قبل زمن الوجود وهو زمان عدمه ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة عدم
يلزم منه اجتماع النقيضين واما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملازمة تحصيل الحاصل فليس كذلك

صبيغ العقود بخلاف تعلق القدرة بالمقدور فاذا لم يوجد معها لم تؤثر
 قوله لان تحصيل الحاصل يشترط فيها تعدد الزمان الخ
 قد قرر المص اعراض المعتزلة بما لا يلاقي هذا الجواب لانهم
 اوردوا لزوم تحصيل الحاصل على تعلق الامر باول ازمنة الوجود
 حتى فيما لو كان الفعل يتقضى شيئا فشيئا ولا شك ان ذلك الجزء مامور
 به لاننا جزء المامور به فيكون مامورا به عند ايجادها وهو تحصيل
 حاصل اما شرط تعدد الزمان لتحصيل الحاصل فمسلم ولكن تعلق الامر
 باول آونة المباشرة ان كان قبلها فهو ما نفاه هذا الفريق من الاشاعرة
 الذين فيهم المص وان كان عند الشروع اي المباشرة فهو تحصيل الحاصل
 بلا شك سواء نظر الى جملة الفعل ام الى كل جزء من اجزائه وان حصل معا
 وهو الذي يشير له المص في المتن امتنع تائير احدهما في الآخر لاستحالة
 الدور وهذا لا مناص عنه وهو بعينه يفرض في استمرار التعاقب من كل
 آن من تلك الآونة ويفرض ذلك في كل جزء من اجزاء الفعل مقارن لأن
 من آونة ايجادها ان كان الفعل مما يتقضى شيئا فشيئا اما ما يحصل دفعة
 واحدة كالايمان وطلاق من اسام عن زوجة هي اخته من الرضاع وصبيغ
 العقود الصادرة عن امر بايقاعها فتحصيل الحاصل فيها اظهر. وجواب المص عنه
 سفسطية لان المؤثر لا يؤثر في فعله حالة حدوثه بل قبلها بقليل على ان
 الكلام في تعلق الامر لا في تعلق القدرة المنظر به وتعلق القدرة امكن
 للتضييق فيه لان اثره يحصل عقبه بدون تجزئته بخلاف تعلق الامر فلا
 بد له من زمن التلقي والاستعداد وارادة الامتثال وهذه التعسفات كافيته
 في ترجيح قول الاشعري رحمه الله. والجمهور ان تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة

لان تحصيل الحاصل يشترط
 فيه تعدد الزمان بان يكون
 الوجود حصل في زمان وقيل
 له بعد ذلك افعل ذلك الفعل
 الذي وقع في الزمان الاول
 بعينه فهذا تحصيل الحاصل اما
 مع اتحاد الزمان فلا لان كل
 مؤثر انما يؤثر في فعله حالة
 حدوثه ولا يمكن ان
 يكتب احد كتابا الا في
 الزمن الذي يكتبه فيه ولا
 يبني دارا الا في الزمن الذي
 يقع البناء فيه فزمن الحدث
 هو زمن التأثيرات فلو منع
 التأثير لم يبق تأثير ففسار
 الغلط حينئذ هو الغفلة عن
 شرط تحصيل الحاصل وهو
 تعدد الزمان اما مع اتحاد
 فلا فهذا ماخذ البحث في
 هذه المسئلة بين الفريقين.
 ويتفرع عليه ان عند المعتزلة
 ينقطع تعلق الامر بالدخول
 في الملابس لا لتقاء العدم الذي
 هو زمن التعلق وعندنا يبقى
 التعلق حتى تفرغ الملابس
 فباقراع من الملابس ينقطع
 التعلق اجماعا وفي زمن
 الملابس قولان: عندنا التعلق
 موجود وعند المعتزلة لا
 وقبل الملابس قولان التعلق
 حاصل عند المعتزلة وعندنا
 لا. واما كون المتقدم قبل
 ذلك اعلا او اوما فلم يقل
 الامام فخر الدين الا انه
 اعلام معناه بانه مامور حالة

ومظاهرة لسبب تفرقهم بين تعلق القدرة بالمقدور وتعلق الامر بالمأمور
فالكسب عندهم لا يتعلق الا عند المباشرة بخلاف الامر. وانما يصلح ان
يكون هذا جوابا عن قول امام الحرمين والغزالي بانقطاع توجه الامر للمأمور
عند المباشرة للفعل والا لزم تحصيل الحاصل بايجاد الموجود وكذلك
صنع التفقازاني اذ اجاب بعين ما ذكره المص فرد به كلام امام الحرمين.
هذا والظاهر ان المص توهم من تحصيل الحاصل هنا تحصيل الحاصل
الذي هو من جملة المحالات وليس كذلك اذ لا ينطبق على ما هنا بل
المراد من تحصيل الحاصل ان الامر يكون عبثا اذ المراد من الامر الامتثال
او الابتلاء وكلاهما حاصل على تقدير المباشرة والملازمة فالامر به حينئذ عبث
وعليه فالجواب ينبغي ان يكون ببيان حكمة ما او بمنع التزام الحكمة بل الله يفعل
ما يشاء ﴿ قوله فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن للسخ ﴾ اي
المقارن لوجود المكلف والوقت المطلوب وحاصل كلام القاضي عبد الوهاب
ان الامر السابق على وجود المكلف هل يسمى امرا ام يسمى اعلاما فقط وهذا
الكلام خارج عن مسألة كون التعلق قبل المباشرة او بعدها كما يتبين من
قوله آخر كلامه « وقد اجمع المسلمون السخ » وقوله القول بالاعلام
باطل لا يريد به بطلان ثبوت التعلق الاعلامي بل انما يريد بطلان سلب
الامرية عنه واعتباره اعلاما فقط بدليل قوله ولانه لا يحتاج لامر آخر فقول
المص في المتن والحاصل قبل ذلك اعلام يريدانه تعلق اعلام بدليل قوله قبل
« ولا تشترط مقارنته للمأمور به » اي لا تشترط في كونه امرا وبدليل كونه اخذ
كلامه من كلام القاضي عبد الوهاب المقتضي ابطال كونه اعلاما مجردا عن

الملازمة وهو امر بما في
زمن الملازمة وقال القاضي
عبد الوهاب في المايخص
اختلفت الناس هل هو امر
على الحقيقة ام اعلام ؟ فقال
كثير ان الامر في الحقيقة
انما هو المقارن اما المتقدم
قاعلام. وقال الباقر هو امر
واختلف المعتزلة في مقدار
ما يتقدم عليه من الاوقات
بعد انفاقهم مع اصحابنا على
تقدمه بوقت يحصل به للمأمور
السمع والفهم. فمنهم من قال
لا يجوز تقدم الامر على
المأمور بازمنة كثيرة بل بوقت
واحد الا لمصلحة. والذي
اختاره القاضي ابو بكر
رحمه الله انما يجب تقدمه
بوقتين وقت السمع ووقت
الفهم والعلم بالمراد. والتكليف
يقع في الزمن الثالث لان ايقاع
الفعل قبل العلم بمراد
المتكلم محال قل فهنا اربعة
مطالب. احدها وجوب تقدم
الامر على وقت المأمور به
والثاني ان تقدمه لا يخرج عنه
كونه امرا وان كان اعلاما
وانذارا والثالث في وجوب
تعلق الامر بالفعل حاله
ايجادا والرابع في مقدار ما
يتقدم الامر به على الفعل
من الاوقات وقد اجمع
المسلمون على ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم تناولنا وهي متقدمة

علينا وانها اوامر قال قول بالاعلام باطل ولانه لا يحتاج لامر آخر بعده ولو كانت اعلاما بانها سيصير مأمورا
لاحتجنا لامر آخر حاله الملبسة وليس كذلك (* والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الا ان
ينص الامر على ذلك كقوله عليه (١٧٥) الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر)

من امر غيره ان يامر
شخصا آخر فهو كمن امر
زيدا ان يصيح على الدابة
فانه لا يصدق عليه انه امر
الدابة كذلك قوله عليه
الصلاة والسلام مروهم بالصلاة
لسبع ليس امرا للصبيان
بل انما فهمنا امر الصبيان
بالمندوبات لقوله عليه الصلاة
والسلام في حديث الخثعمية
لما قالت « يا رسول الله اهل هذا
حج قال نعم ولك اجر » ومن
الناس من طرد القاعدة وقال
امر الصبي بالصلاة لا يحصل
له فيها اجر بل امره بذلك
على سبيل الاستصلاح
كاستصلاح البهائم عن النفار
والشاس لان لها اجورا
ومتى علم ان الامر
قصد بذلك الامر التبليغ
كان ذلك امرا للثالث
كما قال عليه الصلاة والسلام
لعمر بن الخطاب رضي الله
عنه في حق ابنه عبد الله لما
طلق امرأته في الحيض مرة
فليراجعها حتى تطهر ثم
تحيض ثم تطهر فذلك العدة
التي امر الله تعالى ان تطلق
لها النساء ومقتضى هذه

الامرية (* قوله والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الخ) هكذا
فرض هاتم المسألة الغزالي في المستصفى وغيره مثلهما حكى المصنف اي ان
الامر لاحد بان يامر غيره بالشيء لا يعد امرا لذلك الغير وكأنها مسألة
لا طائل تحتها في الاصول اذ لا شبهة في ان الاوامر الشرعية على لسان
رسول الله صلى الله عليه وسلم او امر لنا فاذا عصيناها فقد عصينا الله تعالى
فكيف يقول الجمهور ان الامر بالامر لا يعد امرا مع شيوع التعبير بطاعة
الله وعصيانهم في الشرع . نعم بنوا عليها مسألة ثبوت الاجر للصبيان على
الصلاة مع ان الخطاب توجه لاوليائهم ولهذا كان مذهب المالكية ان
الامر بالامر امر كما حكاة عنهم البناني في حواشي المحلى والمصنف جعل
وجوب امتثال من ارسله النبي صلى الله عليه وسلم بامر للقرينة الدالة
على انه تبليغ اجماعا اللهم الا ان يكون المراد منها غير الاوامر الشرعية
لان العصيان قد يتفاوت كما في عصيان امر قضاء النبي صلى الله عليه وسلم
ممن لم يعلم انهم امروا بتبليغ ما بلغوه . وليتهم فرضوا هاتم المسألة بوجه
آخر وهو هل الامر بالامر بالشيء امر للمامر بالامر بذلك الشيء ليظهر
اثرها في ان الاصل شمول الاوامر الشرعية النبي صلى الله عليه وسلم
حتى يدل دليل على التخصيص

القاعدة ان ابن عمر رضي الله عنهما لا يجب عليه المراجعة لان الامر بالامر لا يكون امرا لكن علم من
الشرعية ان كل من امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يامر غيره فانما هو على سبيل التبليغ ومتى كان على
سبيل التبليغ صار الثالث مأمورا اجماعا (وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضي ابي بكر والامام خلافا
لغزالي لقوله تعالى ويعفو عن كثير) هذه المسئلة نقلتها ههنا واختصرتها كما وقعت في المحصول وليست المسئلة على هذه

الصورة في اصول الفقه ولا اوجب الله تعالى علينا شيئا وجب ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والندب اشتراكا في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب الا باستحقاق الذم او العقاب فاذا اسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة والحق ما قاله القاضي فانا اذا دعونا وقتلنا: اللهم توفنا مسالمين فانا نجد انفسنا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة في تركه واذا قلنا: اللهم اعطني عشرة آلاف دينار فاني اجد رخصة في انها لو كانت خمسة لم أنألم لذلك فالطلب ههنا غير جازم بخلاف الاول فقد تصورنا الطلب منا في حق الله تعالى جازما وغير جازم مع استحالة استحقاق الذم ونحوه فاذا تصورنا الطلب الجازم بدون استحقاق الذم صح ما قاله القاضي والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب بل الغزالي وكل منتم إلى شريعة الاسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة اما عدم الغفران مطلقا فلم يقل به احد

الفصل السادس في متعلقيه

سواء كان مفعوله الاول او مفعوله الثاني وهو المأمور به او المفعول فيه فباعتبار الاول ينقسم الى عين وكفاية وباعتبار الثاني الى واحد ومتعدد مخير ومرتب وباعتبار الثالث الى مضيق وموسع فالواجب الموسع الخ اعلم ان الافعال من حيث هي تستلزم وقتا لايقاعها الا ان الاوقات قد تستوي في نظر الشرع كاوقات الصدقات المندوبة والنوافل غير المكتوبة وقد تتعين بلا نص من الشرع لتعين حصول المقصود منها في وقت اذا فاتات المطالب كاتخاذ الغريق وحماية الجامعة ودفن الهيت واطعام الجائع فكلها تاخذ من الوقت ما تحصل فيه وما لا يفوت بعده المطلوب منها وهذا كله موكل الى افهام المكافين. وقد يتعلق مقصد الشريعة بايقاع المأمور به في وقت دون آخر ولا يكون ذلك الوقت بديها عليه للكلف فهذه الافعال الموقته اما ان يكون وقتها بمقدارها او بمقدار وسائلها كصوم رمضان وصلاة المغرب عند من يراها ضيقة وهو قول مشهور في مذهب مالك رحمه الله ويسمى هذا القسم بالواجب المضيق والحنفية يسمون وقته المعيار. واما ان يكون وقتها اوسع منها كاوقات الصلوات غير المغرب وكأشهر الحج بالنسبة لايقاع الاحرام فيها ويسمى الواجب الموسع والحنفية يسمون وقتها الظرف فاما المضيق فلا شبهة في ان ايقاعه بعد وقته قضاء واما الموسع فايقاعه اول الوقت وآخره ووسطه سواء كل ذلك اداء هذا قول الجمهور ونقله عياض عن مذهب مالك رحمه الله ومن الشافعية من سمى الواقع آخر الوقت قضاء يسد مسد الاداء ومن

الفصل السادس في متعلقيه

بذوالواجب الموسع وهو ان يكون زمان الفعل يسع اكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغيا بالعمر وقد يكون محدودا كاوقات الصلوات

وهذا يعزى للشافعية منعه بناء على تعلق الوجوب بأول الوقت والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب بآخر الوقت والواقع قبله نقل يسد مسد الواجب والكرخي منعه بناء على ان الواقع من الفعل موقوف فان كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض والا فهو نقل ومذهبا جوازه مطلقا والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلا جرم صح اول الوقت لوجود المشترك ولم ياتر بالتاخير لبقاء المشترك في آخره ويائمه اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب فلا يرد علينا مخالفة قاعدة البتة بخلاف غيرنا من انكر الواجب الموسع على الاطلاق رأى ان التوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محال وهؤلاء خمس فرق لها خمسة اقوال. الاول انه متعلق بأول الوقت لان الزوال مثلا سبب لوجوب الظهور والاصل ترتب المسببات على اسبابها والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب غير انه منقول في عدة كثيرة من كتب

الحنفية من سمي الواقع اول الوقت تعجيلا يسد مسد الاداء او نقلا ينوب مناب الفرض وكل ذلك اصطلاح في مسمى الاداء والقضاء او استعارة ولا مشاحة فيهما. والتحقيق من اقوال علماء المذاهب كلها ان الوقت كله ظرف للفعل وانا زاد الحنفية فقالوا: ان الوقت قد يكون ايضا سببا كاوقات الصلوات فها هنا يحدث تناف بين الظرفية والسببية لانه اذا قدر كل الوقت سببا لزم ان لا يصح فعل العبادة فيه لان سببيته لا تتقرر حتى يتم الوقت والا كان جزء سبب وبالاولى ان كان السبب هو آخره فان قدر اوله هو السبب لزم عدم الوجوب لمن صار اهلا في آخر الوقت وهو الذي كملت فيه شروط الخطاب كما غمى عليه يفيق. والحائض تطهر. فبذلك تخلصوا فقالوا: ان السبب هو الآن المتصل به الاداء اي الجزء المبهم من اجزاء الوقت فكل جزء منه صالح للسببية ولكن تقرر السببية بالفعل موقوف على اتصال الاداء كما حققه في التلويح فما حكاها المص وابن الحاجب عنهم من كون الوقت للفعل هو الآخر وما قبله نقل سد مسد الفرض غير موجود في كتبهم ولعله قواء للبعض منهم وكيف يصح ان يجزيء نقل عن فرض اما قول الكرخي فهو تقييد لما حكاها المص عن الحنفية

ترجمة الكرخي

والكرخي هو عبد الله بن الحسن بن ذلهم الكرخي منسوب «لكرخ جدان» بفتح الكاف وسكون الراء وضم الجيم وتشديد الدال بليدة في منتهى العراق ولد سنة ٢٦٠ ستين ومائتين وسكن بغداد وتفقه في مذهب الامام ابي حنيفة رحمه الله وحدث عن القاضي اسماعيل بن اسحاق المالكي

الاصول . ويرد على هذا المذهب ان الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لغير عذر غير معلوم في الشريعة وقد اجمعت الامة على جواز التأخير في الصلوات وجواز التعجيل اما الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لعذر فمعهود كتفويت الاداء في حق المسافر ويصوم قضاء فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثاني ان الوجوب متعلق بآخر الوقت قتاله الحنفية لان انتفاء خاصية الشيء يقتضي انتفاء وجوبه وبوت خاصية الشيء تقتضي ثبوته وخاصية الوجوب الاثر على تقدير الترك ولم نجد هذا الا آخر الوقت فيكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت ووجدنا هذه الخاصية منتفية اول الوقت ووسطها فوجب انتفاء الوجوب من اول الوقت ووسطه ويرد عليهم انه اذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم واجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الاصل والقواعد فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول الثالث قاله الكرخي من الحنفية انه موقوف فان كان الفاعل آخر الوقت مكلفا بوقت الفعل المتقدم واجب فما اجزأ عن الواجب الا واجب فهذا هو الموجب للموقوف ويرد عليه ان صلاة تقع في الوجود لا توصف بكونها فرضا ولا نفلا خلاف القواعد . القول الرابع ان زمن الوجوب هو زمن الايقاع اي وقت كان لا يتعداه حذرا من الاشكالات المتقدمة ويرد عليهم ان الوجوب وصفته ومرتبة متعلقة لا بد ان تتقدم الفعل فلا بد من تعيين الوقت قبل الفعل اما متعلق اوصفة ثبت مع الفعل فغير معهود في الشريعة ، القول الخامس ان ايقاع الفعل قبل آخر الوقت نقل يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت فلم يجزىء عن الواجب غير الواجب بل سقط الوجوب في نفسه ويرد عليهم ﴿ ١٧٨ ﴾ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم ما كانوا يصلون آخر الوقت بل يعجلون فيلزم انهم ما صلوا فرضا قط فيفوتهم أجر الواجبات وهو في غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الاشكالات . واما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق

وصنف عدة تصانيف في المذهب الحنفي ومات سنة ٣٤٠ اربعين وثلاثمائة
وقوله وكذلك الواجب الماخير الخ ﴿ وجه المشابهة بينهما ان متعلق الامر
في الجميع قدر مشترك ففي الموسع قدر مشترك من آونة وفي الثاني من
افعال اما الواجب المرتب الذي سيدكره في الش فالمطوب فيه معين فاذا

بالقدر المشترك بين اجزاء القائمة الكائنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه لان الوجوب في المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا مخالفة شيء من هذه القواعد البتة وهذه الفرقه لهم قولان في جواز التأخير هل يشترط في جواز التأخير العزم على الفعل آخر الوقت لان من لم يفعل ولا عزم على الفعل يعد معرضا عن الامر ولا يشترط لان اللفظ ما دل على الصلاة دون العزم فهذه سبعة مذاهب في هذه المسألة حكاه سيف الدين الآمدي في الاحكام وابو اسحاق في اللع وغيرها والقول بالتوسعة واشترط البدل هو مذهبنا ومذهب الشافعية ﴿ وكذلك الواجب الماخير قالت المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بمجملته الحاصل وعندنا وعند اهل السنة بواحد لا بعين ويجزى عن المعتزلة ايضا انه متعلق بواحد معين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم ينقلون ايضا هذا المذهب عن الماخير عندنا كالموسع والوجوب فيما متعلق بمفهوم احدى الحاصل الذي هو قدر مشترك بينهما وخصوصياتها متعلق بالتخيير فما هو واجب لا تخيير فيه وما هو تخيير فيه لا وجوب فيما فلا جرم يجزئنا كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعل الاخص فاعل الاعم ولا يأنم بترك بعضها اذا فعل البعض لاننا تارك للبعض المباح فاعل للمشارك الواجب ويأنم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينهما ﴾ عندنا القدر المشترك بين الحاصل الماخير بينهما متعلق به خمسة احكام الوجوب هو لا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الا على القدر المشترك ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الا على القدر المشترك ولا تبرأ ذمته اذا فعل الا على القدر المشترك ولا ينوي اداء الواجب الا بالقدر المشترك فهو متعلق بالوجوب والثواب والعقاب وبراءة الذمة والنية وقول المعتزلة انهم متعلق بالجميع معناه بالجميع على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض فلا يكون خلافا

للمذهب الآخر وعند التحقيق تستوي المذاهب في هذه المسئلة وتبقى لاختلاف فيها فان المذهب الآخر هم ينكرونها ولم يبق بين الفريقين الا ما اخصته فمن اعتق رقبته في كفارة اليمين رأت ذمته بما فيها من مفهوم احدي الخصال ومفهوم احداها هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدة امور هو مشترك بينها وخصوص العتق لا يدخل في الوجوب والا لاثم بتركها اذا اطعم وترك العتق فمفهوم احدي الخصال هو متعلق الاحكام الخمسة المتقدمة (سؤال) على هذا التقدير يلزم ان الشاة الواجبة في الزكاة والدينار واجب مخير فان الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف كانت من غير تعيين فيلزم ان تكون هذه الابواب كلها واجبا مخيرا لتعلق الخطاب فيها بالقدر المشترك بعين ما قلتموه ولم يقل به احد (جوابه) ان تعلق الخطاب بالقدر المشترك قسمان تارة يكون بين اجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة وتارة بين افراد جنس متحد الحقيقة فاصطلاح العلماء على ان الاول يسمى واجبا مخيرا فلا يرد الثاني عليهم لانهم لا يرون المعنى الذي اصطلاح على تسميته ومن شرط النقض ان يكون بعين الذي يدعيه المتكلم (قاعدة) الفرق بين المخير والمرتب ان المخير يجوز العدول عن كل واحدة من الخصال لفعل الآخر والمرتب لا يجوز العدول عن الاول الا عند ١٧٩ عذرة فالاول ككفارة الحنث والثاني نحو كفارة الظهار ثم المرتب اذا شق على المكلف فعل الاول

منه مشقة تسقط الوجوب فقط انتقل المرتب للمخير كما اذا شق عليه الصوم لانه يضرب به وان تجشمه وفعله اجزأه فانه يخير بين الصوم والاطعام ويكون اثر المشقة في اسقاط خصوص الصوم وتعيينه ويبقى الواجب واحدا لا بعينه ثم للتخير والترتيب الفاظ تدل عليهما في اللغة والذي رايتهما للفقهاء ان الله تعالى متى قال افعلوا كذا وكذا فهو للتخير وكذلك اما كذا واما كذا

لم ييسر يتعلق الامر بغيره فكان التعلق بالثاني كما مر جديد قوله ولا يثاب الخ معطوف على الوجوب وكذلك قوله ولا يعاقب الى آخر الامور الخمسة قوله ومعناها ان الحجة الشرعية الكاملة الخ تقرير لبيان وجب الحصر فيهما وهو مدعى الجواب مع وجود غيرهما في الحجج الشرعية وشان الحصر في امرين ان يمتنع غيرهما الا اذا كان الحصر ادعائيا او اضافيا كما هنا قوله واما الشاهد واليمين الخ ولا حاجة الى تقدير من الشهادة بل ان الشاهد المنفرد ليس بحجة واما اليمين المنضممة اليه أو النكول فهي من مكملات الحق الذي اثبتت الشهادة تقريره عند التقاضي والآية مسوقة الامر بالشهاد قبله فلا تشمل غير ما يمكن فعله قبل التقاضي وبهذا نفسه

ومتى قال فمن لم يجد كذا فليفعل كذا وان لم يجد كذا فليفعل كذا كما قال الله تعالى في الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فصورة الشرط مستند الترتيب ولفظ او موجب للتخير (سؤال) يلزم على هذه القاعدة ان قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يوجب ان الانسان يحرم عليه ان يستشهد رجلا وامرأتين عند القدرة على رجلين او يكون ذلك غير مشروع في حقه وان لم يكن حراما وهو خلاف الاجماع فيلزم احد الامرين اما ان تكون هذه الصيغة لاتدل على الترتيب وهو خلاف ما عليه الفقهاء او تدل فيلزم خلاف الاجماع في هذه الصورة (جوابه) ان الحق في هذه المسئلة ان هذه الصيغة لاتستعمل بالدلالة على الترتيب بل قد تستعمل للحصر كقولك ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد وان لم يكن زيد متحركا فهو ساكن وان لم يكن حيا فهو ميت فهذا كلام عربي والمقصود به بيان الحصر في هاتين الحالتين الزوج والفرد والحركة والسكون والحياة والموت وهو مقصود الآية ومعناها ان الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة في الاموال منهصرة في الرجلين والرجل والمرأتين * واما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين أو كلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول اما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس الا هذين

القسمين فاذا تعذر أحدهما تعين الآخر فتصير هذه الآية دليلا على عدم قبول أربع نسوة في الاموال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على أن أحد القسمين لا يشرع الا عند عدم الآخر بل تدل على أن المشروع محصور في ذلك الباب الذي سبق الكلام لاجله واذا تقرر هذا تعين أن هذه الصيغة تصلح للترتيب وليان الحصر واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به أحدها الا بدليل منفصل فتحصل أن الحق أنها لا تستعمل بالدلالة على الترتيب بمجرد ما وحيد تقول قرينة كون الموضوع لا يصلح للحصر قرينة دالة على أنها للترتيب فانه لا يحسن استعمالها لغيرها لو قلت ان لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح أو ان لم يكن زيد في البيت فهو في السوق حيث لا يعلم الحصر لم يكن كلاما عربيا فهذا هو تلخيص هذا الموضوع وهو موضع حسن غريب وينشأ منها سؤالان أحدهما في الآية في اقتضائها الترتيب وهو خلاف الاجماع وثانيهما على قاعدة الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر وكذلك فرض الكفاية المقصود بالطلب لغة انما هو احدى الطوائف الذي هو قدر مشترك بينهما غير أن الخطاب ﴿١٨٠﴾ يتعلق بالجميع أول الامر لتعذر خطاب

المجهول فلا جرم سقط الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف لوجود المشترك فيها ولا تأثم طائفة معينة اذا غلب على الظن فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك بينها ظنا ويأثم الجميع اذا تواطأوا على الترك لتحقيق تعطيل الفعل المشترك بينهما ظنا اذا تقرر تعلق الخطاب في الابواب الثلاثة بالقدر المشترك فالفرق بينها أن المشترك في الموسع هو

ندفع ما ورد علينا في ابطال القضاء بالشاهد واليمين بسند ان الآية لم تعرض له في مقام البيان ﴿قوله﴾ وكذلك فرض الكفاية الخ ﴿وجم﴾ المشابهة ان متعلق الامر القدر المشترك من المأمورين الذي يحصل به الفعل المطلوب ﴿قوله﴾ غير انه لما تعذر حصول العلم في اكثر الصور الخ ﴿اي من كل ما لا يدخل تحت الحس والتواتر او لم تقم عليه الدلائل فان تصرفات الناس في هذا العالم غالبها على الظن كما بينه عز الدين بن عبد السلام في الفصل الاول من قواعد فيكتفى بالظن بعد التثبت والاجتهاد ان كان التأمل لا يبلغ الى اكثر من الظن كما في اشتباه الاواني وقت

الواجب فيه وفي الكفاية هو الواجب عليه وفي المخير الواجب نفسه ﴿سمي فرض الكفاية لان البعض يكفي فيه وسمى الآخر فرض الاعيان لتعلقه بكل عين ولا يكفي البعض وانما قلت ان الخطاب متعلق في الكفاية بالمشارك لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم احدى الطوائف قدر مشترك بينهما لصدقهما على كل طائفة والصادق على أشياء مشترك بينهما كصدق الحيوان على جميع أنواعه واللغة لم تقتض الا ذلك في النصوص الواردة بفرض الكفاية كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وكقوله تعالى قلوا لا تفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية ولحو هذه النصوص انما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بين الطوائف المعينات وقررت الشريعة بين خطاب غير المعير فمنعت منه لئلا يضيع الواجب فيقول كل شخص اني لم أعين قبضيع الواجب بخلاف الخطاب بالفعل الذي ليس بمعين جوزتم الشريعة لان المكلف متمكن من ايقاعه في المعين فلا يتعذر كما خوطبنا بتحرير رقبة غير معينة ولم يفرض ذلك لتعذره وكذلك شاة من أربعين ودينار من أربعين ﴿فائدة لا يشترط في فرض الكفاية تحقيق الفعل بل ظنهم فاذا غلب على ظن هذه الطائفة أن تلك فعلت سقطت عن هذه واذا غلب على ظن تلك الطائفة ان هذه فعلت سقطت عنها واذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقطت عنهما ﴿اصل التكليف أن لا تكون الا بالعلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا غير انما لما تعذر حصول العلم في اكثر الصور اقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فانيطت به التكليف فن غلب على

ظنه ان هذه امراته جازله وطؤها وهذا الحمر جلاب لم ياتر بشره او غلب على ظنه ان زوجته امرأة اجنبية حرمت عليه او ان الجلاب حرم عليه او غلب على ظنه انه متطهر وهو محدث اجزأته الصلاة وبرئت ذمته وان كان محدثا حتى يطلع على انه محدث فكذلك ههنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن كما تسقط الصلاة مع الحدث وغيره من النظائر وغير ذلك قد تعظم مشقته فاسقطه الشارع عن الخلق (سؤال اذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يسقط عن من لم يفعل بفعل ١٨١) غير مع ان الفعل البدني كصلاة الجنازة والجهاد مثلا لا يجزي فيه فعل أحد

عن أحد وكيف يسوي الشارع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه ان الفاعل يساوي غير الفاعل في سقوط التكليف واختلاف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لاجلها وجب الفعل فانتفى الوجوب لتعذر حكمته لا يلزم من حصول المساواة في اصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره بل حصل التساوي في اصل السقوط لان الغريق اذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لافائدة فيه فلا تكليف حينئذ فيحصل التساوي في اصل السقوط ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله ان فعله تقربا (قاعدة الفعل على قسمين منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الخسوع لدى الجلال وهو متكرر بتكرره الصلاة ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ

الطهارة والثياب للصلاة والجهاد للقبلة على المشهور في الاخيرين. والتحقيق في الاول وهو قول ابن المواز وابن سحنون وكذلك الشك في المطلقة فيؤمر بتذكرها وبهذا يعلم ان غلبة ظنه بكون المرأة امراته معنالا فيما اذا خطر له خاطر ضعيف بعد تحقق صفاتها وكلامها ومكانها او خطر له صورة اليقين المستند الى اقيسة اقناعية عند عدم خطور الشك فيها بباله فمفسها بذلك كان معذورا لتحقيق سلامة قصده من الخبث وهو ليس الخطأ الذي اختار المازري انه لا ينشر حرمة المصاهرة والى فيه كتاب «كشف الغطاء» ولا بد في سقوط العقاب عنه من تحقق سلامته عن خبث المقصد بالقرائن لان العقاب في الدنيا والآخرة يعتمد سوء المقصد لحديث «الاعمال بالنيات» فلذلك لو وطئ امرأته يعتقد انها اجنبية فاذا هي امراته يعاقب على سوء قصده ويترتب على فعله كل ما يترتب على ما يدل على ضعف الوازع من سلب العدالة عنه وولايته ولا يترتب عليه الحد لانه لم يحصل من فعله مفسدة اختلاط الانساب التي شرع الحد للزجر عنها وعليه في الآخرة عقاب اهل المقاصد السيئة كما اشار له العز ابن عبد السلام في الفصل الرابع عشر من قواعد (قوله او هذا الحمر جلاب الخ) الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ماء الورد معرب كما في القاموس وفي

الغريق فانه اذا شيل من البحر فلنازل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة وكذلك اطعام الجائع وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار فالقسم الاول جعله الشرع على الاعيان تكثيرا للمصلحة. والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الاعيان) هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الاعيان وهو تكرار

المصلحة وعدم تكررها فن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية وما هو الذي يكون على الاعيان في الشريعة غير انه يشكل على هذه القاعدة صلاة الجنازة فانها على الكفاية مع ان مصلحتها المغفرة للميت وذلك غير معلوم الحصول فينبغي ان يصلى عليه ابدًا ويكون على الاعيان بخلاف انقاذ الفريق فان مصلحته حصلت ويتعذر تكررها والجواب ان مصلحة صلاة الجنازة حصول المغفرة ظنا وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الاولى لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولانه لا يحصل القطع بالغفران ابدًا والشرع انما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعًا او ظنا وهذا لا يمكن ان يحصل فيه القطع فلو لم يكن الظن كافيا لتعذر التكليف (فوائد ثلاث الاولى الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية وعلى الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العدين والطواف في غير النسك والصدقات) هذه مندوبات يكتفى فيها ببعض الناس كما اكتفى في الواجبات ببعض وقصدت بهذه القاعدة التنبيه على ان الندب يوصف بالكفاية واكثر الناس انما يتخيّلون ذلك في الفروض الواجبة فلذلك نهت عليه (الثاني نقل صاحب الطراز وغيره ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط عنه ﴿ ١٨٢ ﴾ الفرض يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن

واجبا عليه وطردة غيره من العلماء في سائر فروض الكفاية كن بلحق بمجهزي الاموات من الاحياء وبالساعين في تحصيل العلم من العلماء فان ذلك الطالب للعلم يقع فعلة واجبا معللا لذلك بان مصلحة الوجوب لم تتحقق بعد ولم تحصل الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم) الوجوب يتبع المصلحة فاذا لم تحصل المصلحة بقي الخطاب بالوجوب ومن وقع

بعض النسخ ان هذا الخرجل ﴿ قوله وقد يباح كالوضوء والتيمم من المراتب الخ ﴾ اعترف في الشرح بان المثال مبني على التسامح لان التيمم لا يقع معتدا به شرعا مع القدرة على الوضوء ومجرد التمسح لا يسمى تيمما فالظاهر ان يمثل بالركوب في الطواف فانه بدل عن المشي وقد يجمع الحاج بينهما في طواف واخذ بان يركب ثم يبدوله فيمشي بعض اشواطه مع بقاء عذره يتجشمه ﴿ قوله فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم الخ ﴾ بقي على المص في بيان هاته المسألة على مختارها انها ترجع الى مسألة حمل المطلق على اكل افراده او اقل ما يصدق عليه لان اطلاق

مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب والجميع موقع لمصلحة الوجوب فوجب اشتراكهم في ثواب الواجب والكلام حيث امر بتحقيق المصلحة اما من جاء بعد تحققها فلا (الثالثة الاشياء المأمور بها على الترتيب او على البدل قد يحرم الجمع بينها كالمباح والميتة من المراتب وتزويج المرأة من احد الكفئين من المشروع على سبيل البدل ﴿ وقد يباح كالوضوء والتيمم من المراتب والسترة باحد اثويين من باب البدل وقد تستحب كخصال الكفارة في الظهار وخصال كفارة الحنث فيما يشرع على البدل) المراتب هي التي لا يجوز فعل الثاني الا عند تعذر الاول حسا او شرعا وذوات البدل هي التي يتخير المكلف بينها كلباس السترة. وابعاد التيمم مع الوضوء معناه صورة التيمم اما التيمم الشرعي المباح للصلاة فلا تصور حقيقته مع الوضوء لانه حينئذ غير مشروع طهارة وان ابيحت صورته وكفارة الظهار مرتبة وكفارة حنث اليمين مخير فيها على البدل والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والاطعام والصيام لانها مصالح وقربات تكثر وتجمع وان كان بعضها اذا انفرد لا يجزىء في المراتب ﴿ فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعلق على الاسم يقتضي الاقتصار على اولها والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط) هذه المسألة مشهورة بالاخذ بأوائل الاسماء او بأواخرها قولان للعلماء وكثير من الفقهاء غلط في تصويرها حتى خرج عليها

اسم المشكك من باب الدلالة على الماهية بلا قيد فاذا اريد تقييداً ببعض صورة صار مقيداً وهذا كله حيث لا دليل فاما مع الدليل فالامر واضح مثل النهي عن المنكر في آية وينهون عن المنكر فقد دل حديث من رأى منكم منكراً فليغيره بيده الخ على وجوب الاخذ بكل ما استطاع فيه وسياتي لهذا مزيد بيان في موضعه اول باب المطلق والمقيد غير ان المص جزم بان مراد القاضي عبد الوهاب بالمسألة خصوص الاسماء الكلية وان المراد بالاخذ باوائلها الاخذ باقل جزئياتها وليس قصر هاته المسألة على ما ذكره المص بمتعين حتى يغلط من صورها من الفقهاء في اجزاء اسم الكل كالاولقات عند القائل بان اول الوقت متعين في مسألة الواجب الموسع ومن صورها في احد معنيي الاسم المشترك في معنيين متفاوتين كاليد في التيمم كما قال ابو الطاهر اذ لا مانع من شمول المسألة لصور متعددة وجريان الخلاف في جميع صورها وكيف يعتمد الى تغليب غير واحد من الفقهاء في ذلك مع صحة المراد وهذا القاضي ابو بكر بن العربي قد نزل هاته المسألة على المعنى الذي اباه المص فقال في شرح باب ما جاء في دلوك الشمس من القبس على الموطأ ما نصه « تاصيل سن مالك رضي الله عنه في هذا الباب اصلاً من اصول الفقه وهو ان الحكم اذا تعلق باسم له اول وآخر تعلق باوله وقد اختلف العلماء في ذلك اختلافاً كثيراً وللدلوك اول وهو سقوط الشمس عن كبد السماء وآخر وهو الغروب فكل ما جاء من مثل او خبر او شعر او قرآن يتعلق به ذل الجملة على حد ما يليق به فارقبوا وركبوا اهـ » ووزان كلامه وزان كلام ابي الطاهر في معنى اليد والمسألة تحتل الجميع وضابطها كما اشار له القاضي عبد الوهاب

ما ليس من فروعها
ظاناً انها من فروعها
فقال ابو الطاهر وغيره
في قول الفقهاء التيمم الى
الركوعين او الى المرققين او
الى الابطين ثلاثة اقوال ان
ذلك يخرج على هذه القاعدة
هل يوجب باوائل الاسماء
فيقتصر على الركوع او
باواخرها فيصل الى الابط
ويجعلون كل ما هو من هذا

الباب مخرجا على هذه القاعدة وهذا باطل اجماعا ومنشأ الغلط اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء والتسوية بينهما ولا خلاف ان الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئيه فلا تجزى ركة عن ركعتين في الصبح ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم ونظائره كثيرة انما معنى هذه القاعدة اذا علق الحكم على معنى كلي له محال كثيرة وجزئيات متباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلة هل يقتصر بذلك الحكم ﴿ ١٨٤ ﴾ على ادنى المراتب لتحقيق المسمى

بجملته فيه او يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلي اعلى المراتب هذا موضع الخلاف ومثاله اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركعت فاطمئن راعك فامر بالطمأنينة فهل يكتفي بادنى رتبة تصدق فيها الطمأنينة او يقصد اعلاها وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خللوا الشعر واتقوا البشرة يقتضي التدليك هل يقتصر على ادنى رتب التدليك او اعلاها فهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحل لافي الاجزاء ثم الفرق ان الجزء لا يستلزم الكل والجزئي يستلزم الكلي فلذلك اجزا الثاني دون الاول فادنى رتب الموالاة موالاة وليست الركعة ركعتين ولا اليوم شهر او عبارة القاضي صحيحة في قوله يقتضي الاقتصار على اوله اي اول رتبة فمن فهم اول اجزائه فقد غلط وقوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط فالمندوب كزيادة الطمأنينة والساقط كزيادة التدليك فان الشرع لم يندب لزيادة

ان يدل الاسم على شيئين فصاعدا احدها يزيد على الآخر الا أن مسألت حمل المطلق على اقل ما يصدق عليه قد ذكرت في باب المطلق ومسألة حمل غير المطلق على اقل معنلا لما لم يجدوا لها بابا يخصها ذكروها في باب الاوامر بعنوان كون الاسم متعلق الامر ولو قصرنا المسألة على ما اختاره المص لم يكن لذكرها في باب الاوامر وجه فتنبه لهذا

ترجمة ابي الطاهر

وابو الطاهر هو الشيخ ابو الطاهر محمد بن احمد بن عبد الله الذهلي من بيوت العلم والقدر ببغداد ولد سنة ٢٧٩ وتوفي سنة ٣٦٧ وكان محدث زمانه وفقهيا بمذهب مالك واديبا كاملا اخذ عن ابن عبدوس وابي اسحق الزجاج وولي قضاء واسط وقضاء مدينة المنصور ببغداد ثم خرج لمصر ثم ولي قضاء دمشق ثم قضاء مصر وتوفي على قضائها وكان ابولا قاضيا بالبصرة وبواسط وهو من الطبقة الخامسة من المالكية قوله وهذا باطل الخ لان هاته المسألة من باب الخلاف في مسمى الاسم وهو معنى قوله « اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء » ولان من الاقوال فيها انه يمسح الى المرفقين وليس في اقوال مسألة الاخذ باوائل الاسماء او اخرها قول بالاخذ باواسطها فظهر انهما غير ان كما ان ليس هنالك قول بمسح اطراف الاصابع خاصة

التدليك كما ندب لزيادة الطمأنينة ووجب الاقتصار على اول الرتب جمعا بين الدال على الوجوب وان الاصل براءة الذمة كما انه لو وجب غتق رقبة واقتصرنا على ما يسمى رقبة اجزا وان كانت ادنى الرقاب ولا يجب علينا ان نعتق رقبة بالف

دينار فهذه صورة القاعدة ومدرکہا من حيث النظر الفصل السابع في وسيلته وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق الابيه وهو مقدور المكلف فهو واجب لتوقف الواجب عليه فالتقيد الاول احتراز من اسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه فانها لا تجب اجماعا مع التوقف عليها وانما الخلاف فيما يتوقف عليه الصحة بعد الوجوب والتقيد الثاني احتراز من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وارادته وقدرته بايجاده ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك اجماعا. وقالت الواقفية: ان كانت الوسيلة سبب المأمور به وجبت والا فلا. ثم الوسيلة اما ان يتوقف عليها المقصد في ذاته او لا يتوقف، والاول اما شرعي كالصلاة على الطهارة او عرفي كنصب السلم لصعود السطح او عقلي كترك الاستدبار لفعل الاستقبال والثاني نجعله وسيلة اما بسبب الاشتباه نحو ايجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية او كاختلاط النجس بالطاهر والمذكرة بالميتة والمنكوحات بالاخت او لتيقن الاستيفاء كغسل جزء من الرأس مع الوجه او امساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم اجماع المسلمون على ان ما يتوقف الوجوب عليه من سبب او شرط او انتفاء مانع لا يجب تحصيله اجماعا فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يتوقف عليها وجوب الصوم ولا تجب الاقامة لاجله اجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة اجماعا فكل ما يتوقف عليه ﴿ ١٨٥ ﴾ الوجوب لا يجب تحصيله اجماعا وانما النزاع فيما يتوقف عليه ايقاع

الواجب بعد تحقق الوجوب
فقليل يجب لتوقف الواجب
عليه وقيل لا يجب لان الامر
ما اقتضى الا تحصيل المقصد
اما الوسيلة فلا ولانه اذا ترك
المقصد كصلاة الجمعة او الحج
فانه يعاقب عليه اما المشي الى
الجمعة او الحج قلم يدل دليل
على انه يعاقب عليه مع عقابه
على المقصد واذا لم يستحق
عقابه عليه لم يكن واجبا لان
استحقاق العقاب من

الفصل السابع في وسيلته

الضمير الى المأمور الماخوذ من الامر والمراد اعم وهو أن وسيلته كل
فعل هل يثبت لها حكمها وهل يكون طلبها مثلاً مقتضياً لطلبها ام لا بد
من نص خاص بها وهذا الفصل جدير بان يذكر في المقدمات مع خطاب
الوضع لان حكم الوسيلة يشمل حكم شرط الصحة وله ارتباط بالصحة
والفساد وجميع ذلك مذكور في فصل خطاب الوضع

خصائص الوجوب فمعنى قولنا مطلقا اي اطلق الوجوب فيما فيصير معنى الكلام الواجب المطلق ايجابه ففرق
بين قول السيد لعدة اصعد السطح وبين قولنا اذا نصب السلم اصعد السطح فالاول مطلق في ايجابه فهو موضع
الخلاف والثاني مقيد في ايجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيما اجماعا واما قولنا اذا كان مقدورا فاحتراز عن
المعجوز عنه فانه لا يجب بناء على نفي التكليف بها لا يطاق وان كنا نجوزه ومن الشروط المعجوز عنها تعلق صفات الله تعالى
بفعل العبد فان العبد من المحال ان يصلي حتى يقدر الله تعالى له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخلق له حركات الصلاة
وسكناتها فتعلق هذه الصفات شرط في ايقاع الواجب ولا يمكن ايجابها على العبد لعجزه عن التصرف في صفات الله
تعالى واما وجه الفرق بين الاسباب فتجب وبغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية فلان السبب يلزم
من وجودة الوجود بخلاف الشرط وعدم المانع لا يلزم منهما وجود الواجب كما تقدم بيانها فيما يتوقف عليه الاحكام
فاذا اوجبوا تحصيل السبب فقد اوجبوا وجود ما يلزم منه وجود الواجب بخلاف ذينك . وقولي في المتوقف عليه
مرعا كالصلاة مع الطهارة اريد كما قال امام الحرمين انه اذا تقرر ان الطهارة شرط ثم ورد الامر بعد ذلك بصلاة
ركعتين فانه تجب الطهارة اما من غير هذا الوجه فلا فلو قال الله تعالى صلوا ابتداءً صلينا بغير وضوء حتى يدل
دليل على اشتراط الطهارة وايجاب خمس صلوات لاجل صلاة- انسيها محمولة العين فيها فما ذاك لتوقف الصلاة

❁ الفصل الثامن في خطاب الكفار ❁

اي في تحقيق توجه الخطاب الشرعي اليهم وقد نبه المصنف في متفرق كلامه على ان المراد الخطاب بغير الايمان للاجماع على انهم مدعوون اليه وبغير الجهاد فانه للمؤمنين خاصة ولا يخاطب به اهل الذمة والمراد ايضا اخراج اصول الشريعة وهي اصول حفظ نظام العالم المعبر عنها بالكليات كحفظ النفوس ومنع الفساد والاهلاك وان كانت اديان بعضهم تميزها فقد منع عمرو بن العاص رضي الله عنه قبط مصر من قربان بناتهم للنيل باغراق احداهن فيه كل سنة . اما ذرائع هذه الامور التي لا يتحقق افضاؤها للمقصود كشرب الخمر مالم يصل بهم الى الهرج وكذا تفاريع الاحكام المخالفة لاديانهم فهي محل الخلاف الا اذا تحاكموا فيها اليها والا ما تعلق من افعالهم فيها بواحد من المسلمين . وقد حكى المصنف عن الباجي ان مذهب مالك رحمه الله القول بخطابهم بالفروع وكذلك ينقل كثير من المالكية عن المذهب وجعله المقرري في قواعد ظاهر المذهب في القاعدة الخامسة قبل الجنائز واحتج له ابن عرفة في تفسيره بقوله تعالى كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بايات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم من سورة الانفال ويظهر من كلام ابن رشد في عقائد مقدماته ان القولين في مذهب مالك لانه قال في عرض كلامه وفي ذلك خلاف بين اهل العلم . والذي صرح به الامام المازري في شرحه على البرهان واختاره الايباري ومال اليه المقرري فيما نقله حلوه في شرح جمع الجوامع ان ظاهر مذهب مالك عدم خطابهم بالفروع وجعل غير ذلك قولة شاذة . وقال المازري هو غير

في ذاتها على اربعة تضاف اليها بان لعلنا الاشتباه بخلاف السلام في صعود السطح هو متوقف عليه في ذاته عادة وكذلك بقيمة النظائر انما حصل التوقف فيها الامر غير الذات من امور خارجية (الفصل الثامن في خطاب الكفار اجتمعت الامة على انهم مخاطبون بالايمان واختلفوا في خطابهم بالفروع قال الباجي وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافا لجمهور الحنفية وابي حامد الاسقرائني لقوله تعالى حكاية عنهم قالوا لم نك من المصلين ولان العمومات تتناولهم وقيل مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وقائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعين الامام او الى غير ذلك وبسطه

المشهور. وهو الذي ينشأ إليه الصدر وتساعد الفروع مذهب مالك فلو كان يرى خطابهم بالفروع لوجب حد الشرب على من سكر منهم ولو جب عند تحاكمهم اليها ان نحكم بينهم مع ان مذهبنا تخيير الحاكم في قبولهم ورفضهم لنص قوله تعالى فاحكم بينهم او اعرض عنهم ولا جرينا عليهم احكام الزنا في انكحتهم المجمع على فسادها في ديننا مثل نكاح الاخت عند المجوس والحالة والحال عند اليهود ولو جب ارثهم وموارثتهم وقد قال مالك في المدونة وصرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي ان انكحتهم فاسدة وانما يقررها الاسلام وهذا يؤخذ منه عدم مخاطبتهم من جهتين اولاهما انهم لو خوطبوا بالتكليف لكانت انكحتهم منظورا فيها لحالتها من صورة الصحة والفساد فلا يطلق القول بفساد جميعها. ثانيتهما ان تقريرها بعد الاسلام دليل على عدم الخطاب لانها اعتبرت كمقد جديد قارن الاسلام فلذلك اشترط في تقريرها ان تكون على صفة لو ابتدؤها عليها لصحت كما صرح به ابن الحاجب في المختصر الفقهي من غير نظر الى ما سبقها قبل من اختلال شروط او طريان موانع وقد قال مالك ايضا بعدم اعتبار طلاقهم الواقع مدة الكفر بسائر انواعه ولا يمنع وقوعه من تقرير انكحتهم بعد اسلامهم اذا لم يتفارق الزوج والزوجة وهذا ينافي الخطاب بالفروع وقول مالك بتخير الكافر اذا اسلم على اكثر من اربع نسوة من غير اعتبار اسبقية بعضهن على بعض دليل على ان الاولى والسادسة وغيرهما سواء ولو كانوا مخاطبين لوجب اختيار الاوائل كما قال ابو حنيفة رحمه الله لانه يرى خطابهم. فالخاضع ان فروع المذهب متوفرة على ما يقتضي عدم خطابهم بالفروع ولا ادري من

اين أخذ من نسب اليه عكسه ولعلمهم لم ينظروا الا لاجراء احكام
 الجنائيات والاتلاف وما يتعلق بالمسلمين فرارا من اطلاقهم وشانهم فقرضوها
 مسألة عامة وقد احتج مثبتو خطابهم بالفروع بادلة كثيرة لا تفيد حجة
 من ظواهر الآيات مثل قالوا لم نك من المصلين الذي المراد منه لم نك
 من اهل هذا الشأن او ارادوا جعل جميع الصفات سببا الذي منه وكننا
 نكذب بيوم الدين والا لازم ان من لا يطعم المسكين يكون في سقر
 مخلدا . ومثل اهلكناهم بذنوبهم المراد منه ذنوب الكفر والفساد في
 الارض . ومثل وطعامكم حل لهم المقصود منه المشاكلة والاخبار عن اصل
 شرائعهم . نعم قد يشهد لهؤلاء في بادي الرأي قليل من آثار صحيحة
 وردت في اعتبار دفع دنيوي او ضرر اخروي على افعال من الكفار مثل حديث
 عدي بن حاتم انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ابيه حاتم فيما صنع
 من الخير في الجاهلية فقال انه يخفف به عنه من العذاب ومثل حديث
 الحميرية التي تعذب لاجل هرة حبستها ونظير ذلك . واما قوله للذي
 سألته عن اشيء كان يتحنث بها في الجاهلية « اسلمت على ما اسلمت عليه
 من خير او شر » وكذلك قوله لعمر رضي الله عنه في حديث البخاري
 لما سألته اني ندرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام فقال
 له « اوف بنذكرك » فذلك لان الاسلام ياتي على الاعمال فيجب سيئها
 ويقرر حسننها لان خير الاعمال لا يزيد الاسلام الا ثبوتا اذا الاسلام انما
 جاء بطلب مثل ذلك من الناس . والجواب الاجمالي عن هذا كله ان
 اصول فعل الخير والشر قد اعلنت الشرائع احكامها منذ النشأة حتى تقرر

في الفطرة ملائمتها او منافرتها ووصف اصحابها لذلك بالكمال او النقص
 فما ورد من الجزاء او العقاب عنها فانما هو للافعال التي ليست لها صورة
 مخصوصة وليس هي المراد من فروع الاسلام لان فروع الاسلام هي
 العبادات والواجبات والمندوبات المعتبرة المبينة والله اعلم ﴿ قوله في خطاب
 الكفار بالفروع ثلاثة اقوال الخ ﴾ سيدكر في آخر المبحث قولاً بالفرق
 بين المرتد وغيره وانه راي في بعض الكتب ان الجهاد خاص
 بالمؤمنين وكذلك عدل ابن عرفة في تفسيره عند قوله تعالى كذاب
 آل فرعون قولاً رابعاً والمص هنا جعله تحريراً لمحمل النزاع وهو اولي
 ﴿ قوله يحتمل ان يكون عند من منع ان التقرب بالفعل الخ ﴾ اي
 عند من منع خطابهم بالفروع ففعل منع محذوف للقريظة وقوله ان
 التقرب هو خبر يكون وعند ظرف فصل به بين يكون وخبرها
 ﴿ قوله تعذر عليهما ان يتقرب الخ ﴾ اي استحالة منه استحالة لمعارض
 كونه غير مصدق فرجعت لمسألة التكليف بالمحال لكن بالمحال لغيره
 لا لذاته ﴿ قوله لاجل كفرهم الخ ﴾ اي فالمانع عنده عدم التعقل لا
 التعذر اي عدم ظهور الفائدة كما قيل في التكليف بما لا يطاق ﴿ قوله
 ومنه يظهر سر الفرق بين الاوامر والنواهي الخ ﴾ اي من ظاهر احتجاجات
 العلماء المرجح للاحتمال الاول في دليل من منع خطاب الكفار لان
 النواهي لا يتوقف تحقق مقتضاها على الامتنال لان مقتضاها عدم بخلاف
 الاوامر ﴿ قوله وهذا ايضا سر الزام القائل بعدم التكليف الخ ﴾ اي كون
 ذلك دليلهم هو سبب الزام المعارضين لهم بان كلامهم يقتضي تعذر
 تكليف الدهري بالايان فقوله بعدم التكليف هو مقول القول وقوله

في غير هذا الكتاب ﴿ في
 خطاب الكفار بالفروع ثلاثة
 اقوال ثالثها الفرق بين
 النواهي والاوامر كما تقدم
 وسبب الخلاف ﴾ يحتمل ان
 يكون عند من منع ان التقرب
 بالفعل فرع اعتقاد صدق
 المخبر بالتكليف به ومن ام
 يصدق ﴾ تعذر عليه ان يتقرب
 فلا يكلف بالتقرب وعلى هذا
 المدرك تكون هذه المسألة
 من فروع مسألة منع التكليف
 بما لا يطاق ويحتمل ان
 يكون المدرك انما هو ان الله
 تعالى لا يقبل الفروع منهم *
 لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها لان
 الله تعالى لا يقبلها والاحتمال
 الاول هو الظاهر ومن
 احتجاجات العلماء في هذه
 المسألة ومن اقوالهم ﴾ ومنه
 يظهر سر الفرق بين النواهي
 والاوامر فان النواهي
 يخرج المكلف عن عهدها
 بمجرد تركها وان لم يشعر
 بها فضلاً عن قصد اليها فاذا
 لم يعتقد التكليف وترك
 خرج عن عهده العقوبة واما
 الامر فلا يخرج عن عهده
 حتى يعتقد وجوبه * وهذا
 ايضا سر الزام القائل بعدم

التكليف ان الدهري مكلف بالايمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك معتذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع * وان المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع تعذرها في تلك الحالة فالزام هذين المعتذرين بان نفى التكليف يقتضي ان مدرك العدم انها هو التعذر * واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل * لان الكفار ١٩٠ * اربعة اقسام منهم من كفر بظاهرة وباطنه

كجمهور الحريين ومنهم من آمن بظاهرة وباطنه وكفر بعدم الازعان للفروع كما يحكى عن ابي طالب انه كان يقول اني لاعلم ان ما تقول يا ابن اخي لحق ولولا اني اخاف ان يعيرني نساء قريش على المغازل لا تبعثك وفي شعرة يقول لقد علموا ان ابننا لا مكذب * لدينا ولا يعزى لقول الا باطل فهذه تصریح باللسان واعتقاد بالالجان غير انها لم يدعن وكذلك من يقول من الكفار اني لاعلم ان دين الاسلام حق ولكنني اخاف من الاسلام فوات منصب او ميراث فهو معترف بلسانه وجنانه . وكافر بباطنه دون ظاهره وهو المنافق . وكافر بظاهرة دون باطنه وهو المعاند كاحبار اليهود الذين قال الله تعالى فيهم وفي نظائهم جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم اذا تقررت هذه الاقسام الاربعة فن آمن بظاهرة

ان الدهري هو المفعول الثاني لالزام * قوله وان المحدث مكلف الخ * هذا غير وارد لان تعليل المنع هو تعذر امثال المكذب وليس المصلي بمكذب بالظاهرة بل هو مصدق بالامرين واجب عليه المشروط وشرطه الذي لا يتم الا به * قوله واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل الخ * اي فاطلاقه مشكل لوجوب تقيده بتعذره من الكافر الذي لا اعتقاد له بالصدق * قوله لان الكفار اربعة اقسام الخ * مرجعها الى ان الكفر هو الانكار والمكابرة ويقابل ذلك الايمان والاسلام فالإيمان هو اعتقاد القلب والاسلام هو الانقياد والاذعان وهذا هو التحقيق من الخلاف الشديد في مسماهما ولا تقع النجاة من العذاب او يخرج المرء عن وصف الكفر الا بالامرين * قوله هو عام فيتناول الكافر الخ * يخصص بما دل على عدم ادارة الكفار منه * قوله ويول للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة الخ * لا حجة فيه لانه وصفهم بالاشراك وهو المومي الى وجه بناء الخبر وهو اثبات الويل لهم ثم اعقبه بما هو من خصائصهم ومنذماتهم زيادة في التنكيل وخص منها الزكاة لان ذلك اشد انحاء عليهم بين العرب الذين حب الكرم وفعل الخير طبع من طباعهم وهذا مثل الآية الاخرى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

وباطنه منهم او بظاهرة فقط معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقهم ساقط وكذلك من كان كفره بالفعل كملقي المصحف في القاذورات أو باني كنيسة مریدا للكفر فيها او كان كفره بجحده آية من كتاب الله تعالى فقط او بجحده سليمان النبي عليه الصلاة والسلام فقط فان هؤلاء كلهم يعتقدون صحة الفروع فلا يتعذر منهم التقرب بالفروع فلا يتجمل التعليل بتعذر التقرب ثم اذا قرعنا ايضا على الفريق الذي كفره بظاهرو وباطنه فلا يتم المقصود ايضا لان من الفروع ما اجتمعت الشرائع عليه نحو الكليات الخمس . حفظ الدماء والاعراض . والانساب والعقول والاموال وانواع الاحسان كاطعام الجوعان وكسوة العريان وغير ذلك مما لم تختلف فيه الشرائع فيصح منه التقرب بما عادة بناء على اعتقاده اياه من دينه وان كفر بديننا فهذا وجه الاشكال في هذه المسألة واما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى والله على الناس حج البيت * وهو عام فيتناول الكافر الامر بالحج واذا تناوله الامر تناوله النهي لان كل من قال بالامر قال بالنهي بخلاف العكس وقوله تعالى ويول للمشركين الذين

لا يؤتون الزكاة وبقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا زنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فبقوله تعالى ومن يفعل ذلك يتناول جميع ما تقدم فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على دعوى الاله مع الله تعالى ولولا ان الكافر مخاطب بفروع الشرائع والا لما انتظم هذا الكلام ووحجة عدم الخطاب أنه لو امر بالفروع لامر بها اما حالة الكفر وهو خلاف الاجماع فان الامة مجمعة على أنه لا يقال صل وانت كافر واما بعد الكفر وهو ايضا خلاف الاجماع لقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام يوجب ما قبله وجواب هذه النكتة ان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لو قوع المكلف به كما تقول المحدث مأمور بالصلاة اجماعا ومعناه ان زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها لا لايقاع الصلاة فلا تقول له صل وانت محدث بل يجب عليك ان تنزل الحدث وتصلي وأنت الآن مكلف بذلك كذلك تقول للكافر أنت الآن مكلف بازالة الكفر ثم ايقاع الفروع لانك مكلف بايقاع الفروع في زمن الكفر فمن الكفر ظرف للتكليف لا لو قوع المكلف به فبقوله اما ان يكلف حالة الكفر او بعده قلنا حالة الكفر قوله لا يصح ﴿ ١٩١ ﴾ من قلنا لم ندع ان ذلك الزمان ظرف لايقاع المكلف به حتى نلزم

صحتهم او تقول بعده على سبيل التسليم والحديث حجة على الخصم لان الحب القطع وانما يقطع ما هو متصل فهذا يدل على انه لولا القاطع اتصل التكليف فبقي التكليف مستمرا . واما قولني فائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك فعنه ان الامام فخر الدين اجاب عن هذه النكتة المتقدمة بان فائدة التكليف انما هو مضاعفة العذاب في الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد

فان الهدى ثابت لمن لا ينفق ولكن اريد الثناء على المتقين باخص اوصافهم حثا على المداومة عليها ﴿ قوله يتناول جميع التقدم الخ ﴾ اما على وجه الجمع بدليل قوله ويخلد فيها مهانا فلا حجة فيه واما على وجه الكلية اي من يفعل كل واحد من ذلك فلا شك ان المعاقبة على الزنا لا تستلزم خطاب الكافر به فلا حجة فيه ايضا فبقوله والا لما انتظم هذا الكلام جوابه انه لا ينتظم الابتراك هذا التقدير ﴿ قوله وحجة عدم الخطاب الخ ﴾ اي من جهة النقل زيادة على الحجيتين المتقدمتين في طالع الفصول من جهة العقل

واكتفى بهذا الجواب وهو لا يتم له بسبب ان العقاب في الدار الآخرة انما يضاعف ويعذب الكافر عذابين احدهما وهو الاعظم لاجل الكفر والثاني للفروع اذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا اما عقابي في الآخرة من غير تقدم تكليف فغير معقول فاذا تعين تقدم التكليف فتعين ان نختار احد القسمين وهو اما حالة الكفر او بعد ويذكر الجواب مفصلا محررا كما تقدم فظهر ان جوابي رحمه الله غير تام واما ان فائدة الخلاف ترجع الى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة في شرح المحصول واذكر منها ههنا نبذا احدها تيسير الاسلام عليه فانه اذا كان مخاطبا وهو خير النفس بفعل الخيرات من الصدقات وانواع البر وغيرها كان ذلك سببا في تيسير اسلامه استنباطا من قوله عليه الصلاة والسلام ان المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه فيناسب ان يختم للكافر بسبب كثرة احسانه وحسناته وان أجمعنا على انه لا يثاب عليها في الآخرة الا انه ورد الحديث الصحيح انه يطعم بها في الدنيا ولم يرد دليل على انها لا تكون سببا لتيسير الاسلام فبقي استنباطي لامانع منه وثانيها الترغيب في الاسلام فانه اذا كان كثير القتل والفك والفساد وقيل ان الاسلام من شرفه ان يهدم جميع آثام هذه الافعال كان ذلك أوقع في نفسه من قولنا ان الاسلام لا ينهض الا بالكفر وحده وثالثها تخفيف العذاب في الدار الآخرة فان الدليل مادل الا على تخليد الكافر في العذاب واما مقداره في

في الكمية فالتفاوت واقع فيه قطعاً ولذلك قال تعالى ان المناققين في الدرك الاسفل من النار واليهود اسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار اجارنا الله منها فاذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سبباً لتخفيف العذاب عنه مع الخلود فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف في كونهم مخاطبين (فائدة) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسألة في فصلين احدهما ان العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله للمسلم خلاف كما جرى في صلاحية العموم لعبد الفصل الثاني انهم هل يتناولهم التكليف بالفروع ام لا فقال منهم من فرق بين المرتد في مخاطب وبين غير المرتد فلا يخاطب فيحصل من قوله ونقل الامام فخر الدين في المسألة اربعة اقوال ثالثها الفرق بين النواهي وغيرها ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ومربي في بعض الكتب لست اذكره الآن ان الكفار وان كانوا مخاطبين بفروع الشريعة فالجهاد خاص بالمؤمنين لم يخاطب ١٩٢ ٥٥ الله تعالى بوجود الجهاد كافراً وهو

متجه ان يكون وجوب الجهاد مستثنى من الفروع لعدم حصول مصلحته من الكافر او يقال ان الله تعالى حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة تدرج فيها الكفار بل يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الذين آمنوا فقط ويمكن ان يقال لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم والتقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومن جملة ما اتى به الجهاد وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها واما حصول المصلحة منه فجوابه انا لم تكلفه بالجهاد وهو كافر بل كلف بان يسلم ثم يجاهد كما قلنا في الصلاة فاذا لم

الباب الخامس في النواهي

الفصل الاول

تقدم في باب الاوامر وجه جمع نهى على نواهي قوله لان عناية الشرع والعقلاء بدرء المفساد اشد من عنايتهم بجلب المصالح الخ المفسدة مافي وجوده فساد وضرر وليس في تركه نفع زائد على السلامة من ضرره والمصلحة مافي وجوده صلاح ونفع وليس في تركه ضرر زائد على فقدان صلاحه ولا شك ان دفع الضرر والسلامة من الالم قبل جلب النفع والملائم عند كل مدرك حتى الحيوان فيما يدر كفاذا كان في شيء ضرر وفي تركه نفع او بالعكس فهو مصلحة ومفسدة باعتبارين وطرف درء المفسدة هو المقدم ابداً قوله والنهي يعتمد المفساد الخ إشارة الى انهما وان كانا متلازمين الا ان اختياراً أحدهما في بعض الافعال والاخر في بعض آخر سببه هو النظر للمقصد الاول

يسلم عوقب في الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع (الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول) (الفصل الاول في مسماه وهو عندنا للتحريم وفيه من الخلاف ما سبق في الامر) نظير تلك المذاهب السبعة ههنا ان تقول انه موضوع للتحريم للكرهية للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك اللفظ مشترك بينهما هو موضوع لاحدهما لا يعلم بعينه موضوع للإباحة الوقف فهذه سبعة مذاهب في الامر والنهي وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص ان من العلماء من فرق بين النهي فحمله على الندب * لان عناية العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفساد اشد من عنايتهم بالمصالح والنهي يعتمد المفساد والامر يعتمد المصالح فاذا جمعت البابين قلت تحمية

من الفعل فان كان مفسدة ورد النهي عنه دون الامر بتركه وان كان
مصلحة ورد الامر به دون النهي عن ضده فلذلك كان النهي مظنة
لكون موردة مفسدة وهو مبني القول بالفرقة في محليهما ﴿ قوله قلت
للشيخ عز الدين بن عبد السلام الخ ﴾ ايراد قوي والقصد منه خفاء
استقامة هذا القول مع ان الامام ممن ارتضاه وجواب العز بن عبد السلام
حاصله ان المنظور اليه في الخلاف هو مدلول صيغة النهي بحسب الوضـ
هل هو الانكفافات المتعددة في جميع الازمان التي تسعها ام هو
انكفاف واحد في الازمنة كلها والمثال واحد والعصيان محقق في كل
زمان فيندفع الفساد اللازم لهذا المذهب من اقتضائه تحقق امتثال النهي
بترك واحد في زمن ما وهو جواب مشكل لان يترى كون الانكفاف
واحدا وبين كونه في ازمدة متعددة تنافيا واضحا لانه ان كان المراد
انكفافا واحدا موسعا ياتي به المنكاف في اي وقت شاء من ازمدة عمرا
لم يندفع الاشكال المبني على ان ما من عاص الا وهو منكف في زمن ما
وان كان المراد تعدد الانكفاف بتعدد الزمان فهو مناف لكونه انكفافا
واحدا ومخالف لقصد التفرقة بين المذهبين والى نحو هذا اشار المص في
التوجيه الاول من وجهي الاعتراض ولان اصحاب هذا المذهب
صرحوا بما يقتضي انهم لا يعنون من عدم التكرار الا عدم دلالة على
تعدد الكف في الازمنة المتعددة بل يدل على كف واحد في زمن ما
فلا يقرر مذهبهم بما يخالف صرائح اقوالهم كما اشار له في الوجه الثاني
فالظاهر انه اراد مدلول صيغة النهي كف واحد لان النهي يقتضي
كفا لا كاقضاء الامر فعلا والكل انما يدل وضعا على الماهية لكن

اقوال الثامن الفرق بين
الامر والنهي (واختلف
العلماء في افادته التكرار
وهو المشهور من مذاهب
العلماء وعلى القول بعدم
افادته وهو مذهب الامام
فخر الدين لا يفيد الفور
عنده) قال القاضي عبد
الوهاب واختلف في النهي
المعلق بما يتكرر فمن قال
ان النهي لا يقتضي بمجرد
الدوام والتكرار قال به ايضا
اذا علق بما يتكرر وقيل
يتكرر قال وهو أكد من
مطابقه وهو الصحيح بخلاف
الامر بقلت للشيخ عز الدين
ابن عبد السلام رحمه الله
يوما ان القائل بان النهي لا
يقتضي التكرار يلزمه ان
لا يوجد عاص البتة في الدنيا
بمنه وذلك ان النهي عنده
لا يقتضي الا مطلق الترك
كما ان الامر لا يقتضي الا
مطلق الفعل فكما يخرج عن
عهدة الامر فعل ما في زمن
ما كذلك يخرج عن عهدة
النهي مطلق الترك في زمن

ما واشد الناس عصيانا وفسوقا لابد ان يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج عن عهدته النهي بذلك الزمن الفرد فلا يكون عاصيا ابدا وما راينا احدا في العالم واظب على معصية فلم يفتقر عنها الى ان مات بل لا بد من فترات ولو لضرورات الحياة من النوم والاعتناء وغير ذلك فلزم السؤال قال لي رحمه الله هذه المسئلة تخرج على قاعدة وهي انه قد يكون عام في مطلق نحو اكرم الناس كلهم في يوم او مطلق في عام نحو اكرم زيدا في جميع الايام او عام في عام نحو اكرم الناس في جميع الايام او مطلق في مطلق نحو اكرم رجلا في يوم اذا تقررت هذه القاعدة قال القائل بان النهي يقتضي التكرار يقول هو عموم في عموم امر بجميع التروك في جميع الازمان والذي يقول النهي لا يقتضي التكرار يقول المطلوب ترك واحد في جميع الازمان فلا يجوز ان يلبس المنهي عنه في زمن ما فيتحقق العصيان حينئذ بلاسمة المنهي متى وقعت فهذه صورة ﴿ ١٩٤ ﴾ هذه المسئلة . ثم بعد وفاتنا رحمه

الله رأيت ان هذا الجواب لا يتم لوجهين أحدهما ان هذا التقرير يقتضي ان لا يتحقق مذهب القائل انه يقتضي التكرار بسبب ان القائل بالتكرار لا يمكن ان يقول يجمع بين تركين في زمن واحد لان الجمع بين المثلين محال بل يقول ان الثابت في كل زمان انما هو ترك واحد وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ فان المطلق اذا عممناه في الازمان لابد ان يحصل في كل زمن فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الآخر فهي امثال تتوالى فلا يبقى الا مذهب واحد فلا يتحقق المذهبان . وثانيهما ان القائلين بعدم التكرار قالوا في حجتهم انه ورد

الامر لما اقتضى الاجباد حصل المطلوب منه بالفعلة الواحدة والنهي لما اقتضى الاعداد كان الفرد الملبم اعني الذي تتحقق فيه الماهية داخلا في حيز العدم فعرض له العموم وهو معنى عموم الازمان التزاما كما قال الذين ادعوا ان عموم النكرة في سياق النفي بالالتزام لا بالوضع الا ان تمثيله باكرم رجلا في جميع الايام بعيد عن هذا . اللهم الا يكون ذلك تصويرا لكيفية وقوع مطلق في عام لا لموضوع المسئلة ﴿ قوله والذي اراه في دفع هذا الاشكال العظيم الشيخ ﴾ حاصله ان النهي لمطلق التروك ومطلق التروك متردد بين كونه في كل زمان وكونه في زمن معين فاذا تعذر احد النوعين تعين الآخر فتى وجد دليل على التعيين والاستغراق حمل عليه والا فهو مجمل هذا حاصله مع بيانه . وانت ترى انه لا يغني عن هذا المذهب من التأييد شيئا لان الخلاف في غير ما قامت عليه القرينة فاصحاب هذا المذهب يرونه موضوعا للقدر المشترك كما صرح

للتكرار كالسرقة والزنا ونحوهما وورد ايضا لعدم التكرار كقول الطيب للمريض لا تأكل اللحم ولا تقصد اي في هذا الزمان والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق التروك وهذا يدل منهم على انهم لا يستوعبون الازمنة بمطلق التروك لان المشترك بين بعض الازمنة المعينة والتكرار يجب ان يكون اقل من ذلك البعض المعين حتى يصدق بدونه واعظم احواله ان يكون مساويا لاحد القسمين وهو ذلك البعض المعين فتفسير الشيخ رحمه الله تعالى لا ينطبق على مذهبهم بمقتضى حجتهم وظواهر الفاظهم الذي اراه في دفع هذا الاشكال العظيم ان تقول مطلق التروك مشترك بين جميع الاقسام ولنا اخص منه وهو مشترك

ايضا وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع الا في احد هذين النوعين فكونه بقيدا لا يتعدى النوعين وهو اما التكرار او الزمن المعين كما في مثال الطيب فوجب كون هذا المشترك اخص من مطلق الترك والقاعدة ان كل مشترك ليس له الا نوعان اذا فقد احدهما تعين الآخر كالعديد ليس له الا الزوج والفرد فاذا تعذر الزوج تعين الفرد او الفرد تعين الزوج كذلك همنا اذا فرعنا على عدم افادته التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص بهذين النوعين لا انه موضوع لمطلق الترك وحينئذ تصح جميع هذه المباحث وينذهب الاشكال بان تقول ان وجسد دليل يدل على وقت معين كان التكليف خاصا به ومتى خالف فيه عصى ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الآخر بدليل يعينه وحينئذ يتعين استغراق الازمنة فيعصى بلاسبة المنهي عنه في اي زمان كان واذا عري عن دليل على هذا وعلى النوع الآخر كان محتاجا للبيان ويجب تعجيل ١٩٥ البیان قبل وقت العمل فصح المذهب وتحقق العصيان من كل عاص في العالم وانتظم الاستدلال

الذي قالوه من مثال الطيب والمنجم كما قالوا بقول المنجم لا تخرج الى الصحراء ولا تفصل جديدا اي في هذا اليوم واندفعت الاشكالات كلها. واذا فرعنا على التكرار اقتضى الفور قطعا لان الزمن الحاضر يدرج في التكرار. وان فرعنا على عدم التكرار لا يتعين اقتضاؤه للفور فيجري فيه قولان فقولان لا يتعين الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر وقيل لا يتعين الا بدليل منفصل وهو موضع مشكل جدا فتأمل. حجة القائلين بالتكرار ان النهي يعتمد المفسد واجتناب المفسدة انما يحصل اذا اجتنبها دائما كما اذا قلت لولدك لا تقرب الاسد فقصدك لا يحصل الا

به المص وغير واحد وهو مطلق الترك فلا يقتضي التكرار ولا عدمه والمص يعدلا مشتركا مجعلا كما يستلزمه تقريره عند الكشف عن تطويله وشتان بين الامرين القدر المشترك واللفظ المشترك فان الاول كلي والثاني جزئي مكرر الوضع ولا تنس ان المص قابل بينهما في عدم المذاهب في مقتضى صيغته الامر فتذكره على انه يقتضي ان اكثر النواهي وهي عريته عن القرائن مجملات غير مبينة اذ لم يحفظ بيانها وبقاء المجمل غير مبين لا يصح على انه يقتضي كثرة المجملات في الشريعة مع ان كثير من العلماء ينكرون وقوع المجمل اصلا في الكتاب والسنة فكيف نجعل غالب النواهي منها. فالوجه الاعتماد على الجواب الذي قدمناه ﴿ قوله عند ابي هاشم البخ ﴾ هو عبد السلام بن ابي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بجاء مهملة مضمومة ابن ابان الجبائي مولى عثمان بن عفان كان شيخ المعتزلة ولد سنة ٢٧٧ سبع وسبعين ومايتين وتوفي سنة ٣٢١ احد وعشرين وثلاثمائة ببغداد ودفن بمقابر الخيزران في باب البستان

بالاجتناب دائما ولان النهي منع من ادخال المذاهبة في الوجود وذلك انما يتحقق اذا امتنع منها دائما ولانما يصح استثناء اي زمان شاء والاستثناء عبارة عما لولا لا ندرج المستثنى في الحكم فتدرج جميع الازمنة في الحكم وهو المطلوب. واما حجة عدم التكرار فقد تقدمت ﴿ ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه لان العدم غير مقدور * وعند ابي هاشم عدم المنهي عنه ﴾ منشأ الخلاف في هذه المسئلة النظر الى صورة اللفظ وليس فيما لا العدم فاذا قال له لا تتحرك فعدم الحركة هو متعلق النهي عند ابي هاشم او يلاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور فما ليس بمقدور لا يطلب عدمه فلا يقال للنازل من شاهق لا تصعد الى فوق فان الصعود غير مقدور فلا ينهي عنه والعدم نفي

صرف فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي فلا فرق بين قولنا ما اثرت القدرة او اثرت
عدمها صرفا الا في العبارة واذا لم يمكن جعل العدم اثرا لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطلب فيتعين تعلق
الطلب بالضد واذا قال له لا تتحرك فعلا اسكن فيلاحظت المعنى مدرك الجمهور وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك
ابي هاشم والمعنى اتم اعتبارا من صورة اللفظ. احتج ابو هاشم بان من دعا الداعي الى القتل فلم يفعل اجمع
العقلاء على مدحه وتعلق ذلك المدح بانهم لم يفعل ولا يذكرون الضد. جوابهم انهم انما يمدحون بما هو من
صنيعه والعدم تصرف ليس من صنعه فلا يمدحونه به (سؤال) ١٩٦ ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم

النهى عن الشيء امر بضده
فان هذا هو قولهم متعلق
النهى ضد النهى عنه (جوابه)
ان الامر والنهي متعلقان
بكسر اللام والنهي وضده
متعلقان بفتح اللام فاذا
قلنا النهى عن الشيء امر
بضده هو بحث في المتعلقات
بكسر اللام هل هذا ذلك
او غيره ثم اذا تقرر بيننا
شيء من المتعلقات بكسر
اللام من التحاد او تعدد
امكننا بعد ذلك ان نختلف
في المتعلقات بفتح اللام هل
المتعلق نفس العدم أو الضد
فهذه مسألة اخرى وليست
عين المسئلة الاولى فهذا هو
الفرق

(الفصل الثاني في اقسامه)
هو اذا تعلق بأشياء فاما على
الجمع نحو الحرام والحزين واما
الجمع نحو الاختين او على
البدل مثل ان فعلت ذا فلا
تفعل ذلك ككساح الام بعد
انتهائها او عن البدل كجعل

من الجانب الشرقي وله كتب كثيرة في الكلام ووالد شيخ المعتزلة
ابو علي الجبائي كذا ذكره الخطيب في تاريخ بغداد

الفصل الثاني في اقسامه

قوله واذا تعلق بأشياء الخ اي كان النهى متعلقا بأشياء هي
متعلق متعلقه لانه قد قدم ان متعلق فعل ضد النهى عنه وذكرنا اربعة
اقسام سلك فيها طريقة التفرقة بين معاني العبارات المتشابهة على عادات
رحم الله في الاحتفال بمثل ذلك في كتبنا فاقى باربوع عبارات كل اثنتين
منها متشابهتان لفظا مختلفتان معنى. وحاصلها ان المتعلق اما ان يكون
واحدا اي تكون الذات التي وقع النهى عنها واحدة وهو قسم. واما ان
يكون متعددا اي يتعلق بذوات قال المص وهذا اما على الجمع ومعناه ان
يكون النهى عنها على الجمع اي متمكنا من الجمع فعلى هذا للاستعلاء
المجازي كما في على هدى من ربهم وهي ظرف مستقر حال من النهى المقدر
بعد اما او خبر لكان المحذوف مع اسمها وهو النهى ومعنى تعلق النهى
على الجمع ان النهى موصوف بكونه مع الجمع اي الجمع في النهى فشكل من

(الصلاة بدلا عن الصوم) المعنى بالنهي عن الجميع اي على الجميع في النهى اي كل واحد منهما منهي عنه ومعنى النهى
عن الجمع ان متعلق النهى هو الجمع بينهما وكل واحد منهما ليس منهيما عنه كالاختين فان كل واحدة منهما في نفسها
ليست محرمة بل المحرم هو الجمع فقط ونظير هذين قول النجاة تقول العرب لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيه
ثلاثة اوجه. ان جزمنا الفعلين تاكل وتشرب كان كل واحد منهما متعلق النهى. وان نصبنا الثاني وجزمنا الاول كان
متعلق النهى هو الجمع بينهما فقط وكل واحد منهما غير منهي عنه. وان جزمنا الاول ورفعنا الثاني كان الاول هو متعلق

الاشياء منهى عنه . واما عن الجمع بلفظ عن عوضا عن على في القسم الذي قبله اي المنهي عنه الجمع فعن هنا ظرف لغو معدية النهي للنهي وهو ظاهر فالشيئان انما ينهى عن جمعهما فهو لبيان الامر الاضافي المنهي عنه . واما على البديل اي يكون النهي متلبسا بكونه على البديل اي متمكنا من البديل ولا شك ان المراد بالبديل المعنى الاصطلاحي وهو الذي ينسب اليه العموم البدلي اعني ثبوت شيء عند عدم شيء آخر والاولى تمثيلها بما مثل به صاحب جمع الجوامع وهو النعلان نهى عن لبس احدهما مع نزع الاخرى فهما متعلقا بالنهي لكن النهي متسلط على البديل اي لا يصح وجود احدهما عند عدم الاخرى بل اما ان يلبسا او ينزعا وتمثيل المص بالام وابنتها غير مناسب لان المنهي عنه واحدة فقط اذا المنهي عنه هو الام عند التزوج بالبنت او البنت عند التزوج بالام فالتزوج باحدهما سبب للنهي عن الاخرى وليس المتزوج بها منهيا عنها كما يظهر بالتأمل . فان قلت ان النهي عن جنس ام وبنت فلا يصح جعل احدهما زوجة بدلا عن الاخرى وليس النهي عن ام بعينها او بنت بعينها قلت انما كان النهي لقوة الحرمة فرجع الى النهي عن الجمع وانما نزل فقدها بعد كونها زوجة منزلة وجودها اعتدادا باستمرار الوجود فهو من التقديرات الشرعية نظر الى ان شدة الحرمة بينهما والصلوة لا تنعدم بعد انعدام الذات ﴿ قوله والنهي على البديل يرجع الى النهي عن الجمع ﴾ اي يؤول اليه لانه قسم منه كما يتوهم وهذا انما قضى به المثل لان النظر في النهي عن الام والبنت اولا وبالذات للجمع ثم استصحب ذلك بعد عدم احدهما لشدة الصلوة ولو مثل بالنعلين لظهر انهما قسمان متباينان اذ ليس في النعلين

النهي فقط في حال ملابسة الثاني اي لا تاكل السمك في حالة شربك اللبن فالحال ليس منهيا عنها فاذا قلت لا لا تسافر والبحر هائج ولا تنصل والشمس طالعة فليست تنهى عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس بل عن الاول فقط كذلك ههنا فتختلف المعاني باختلاف رفع الثاني ونصبه وجزمها والاول في الاحوال الثلاثة محزوم والنهي على البديل يرجع الى النهي عن الجمع فان معنى قولنا ان فعلت ذا فلا تفعل ذاك ان الجمع بينهما محرم والنهي عن البديل له صورتان ان تجعل غير الواجب بدلا عن الواجب

نهى عن الجمع ولا عن الرفع بل عن البدلية اي لا يلبس احدهما دون
الآخرى **﴿قوله كجعل التصديق بدرهم بدلا عن الصلاة﴾** اخذ البديل بالمعنى
اللفوى ولا يصح ذلك في المثال السابق والاولى تمثيل هذا القسم بالام
وابنتها لان النهي فيما عن الجمع من جهة وعن البديل من جهة اي عن
تزوج احدهما عند عدم الاخرى اما مثال يصلح للنهي عن البديل فقط
دون الجمع فلا وجود له فيما رأيت ولعل هذا القسم والقسم الثالث سواء
لان النهي سواء كان على البديل ام عن البديل يقتضي ان لا يفعل شيء عند
عدم غيره هذا حاصل هذا الفصل وفي نسخ الشرح هنا تحريف حير
المشتغلين بكتابها، وصرف كثيرا منهم عن صوابها،

❦ الفصل الثالث في لازمه ❦

ذكر فيه اشهر لوازمه وهو انه هل يقتضي الفساد للنهي عنه
بحيث لا ينعقد ما اشتمل على شيء منهى عنه ام لا ونقل عن مذهبنا
اقتضاء لا للفساد وهو كذلك قال ابن الحاجب في البيوع من المختصر الفرعي
«والمذهب ان النهي يدل على الفساد الابدلي» ولم يعرف فيها خلاف
بين المالكية الا ما ذكر الشيخ ابن عبد السلام في شرحه مختصر ابن
الحاجب عن ابن مسleme امضاء ما اشتمل على فساد مختلف فيه يرى مخالفنا
من العلماء عدم فساد لا وينبغي تخصيص قول ابن مسleme بمسائل المعاملات
التي يراعى فيها الخلاف اما العبادات فالنهي فيها يدل على الفساد ان كان
لداخل في العبادة او خارج من لوازمها مثل اوقات النهي فلا تصح ولا
يثاب عليها كما قدمنا عن ابن رشد وعن هذا الاصل ترتبت البيوع الفاسدة

❦ كجعل التصديق بدرهم بدلا
عن الصلاة وان يجعل بعض
الواجب بدلا عن كله كجعل
ركعة بدلا عن ركعتين
(الفصل الثالث في لازمه وهو
عندنا يقتضي الفساد خلافا
لاكثر الشافعية والقاضي
أبي بكر منا وقرق أبو
الحسين البصري والامام بين
العبادات فيقتضي ويمن
المعاملات فلا يقتضي لنا ان
النهي انما يكون لدرء
المفسدة الكائنة في المنهي عنه
والمتضمن للمفسدة فاسد
ومعنى الفساد في العبادات أن
وقوعها على نوع من الخلل
يوجب بقاء الذمة مشغولة
بها وفي المعاملات عدم ترتب
آثارها عليها الا ان يتصل
بها ما يقرر آثارها على اصولنا
في البيع وغيره وقال ابو
حنيفة ومحمد بن الحسن لا
يدل على الفساد مطلقا ويدل
على الصحة لاستحالة
(النهي عن المستحيل)

هذا الفصل في آثار النهي وأثر الشيء لازم له فلذلك قال في لازمه ويتحصل في اقتضائه للفساد أربعة مذاهب يقتضي
 لفساد . لا يقتضيه . الفرق بين المعاملات والعبادات . يفيد الفساد على وجه ثبت معه شبهة الملك وهو مذهب
 مالك . حجة اقتضائه للفساد مطلقا أما في العبادات فلأنه أتى بالمنهي عنه والمنهي عنه غير المأمور به فلم يأت بالمأمور
 به ومن لم يأت بالمأمور به بقي في عهدة التكليف وهو المعني بقولنا النهي يقتضي الفساد في العبادات وأما في المعاملات
 لأن النهي يعتمد وجود المفسدة الخالصة أو الراجعة في المنهي عنه فلو ثبت الملك والأذن في التصرف لكان ذلك
 قريبا لتلك المفسدة والمفسدة لا ينبغي أن تقرر والأما ورد النهي عنها والمقدر ورود النهي عنها هذا خلاف
 قياسا على العبادات . حجة عدم اقتضائه مطلقا أما في العبادات فأنما لا تنافي بين قول صاحب الشرع نهيتك على
 الصلاة في الدار المغصوبة وإذا أتيت بها جعلتها سببا لبراءة ذمتك كما حكى فيها الإجماع وعن الوضوء بالماء المغصوب
 الصلاة في الثوب المغصوب والحج بالماء المغصوب وإذا أتيت بهذه العبادات جعلتها سببا لبراءة ذمتك فإن مصالح العبادات
 حاصلة في تلك الصور وإنما قارنتها مفسدة ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنتها للمفسدة لأنه
 أعطاه دينه وضربه لم يفسد ﴿ ١٩٩ ﴾ ذلك في براءة الذمة من الدين ولا في مصلحة الدراهم المأخوذة

وأما الإمام أحمد بن حنبل
 رضي الله عنه فقد طرد
 أصله وأبطل العبادات في
 هذه الصور كلها فيعذر
 القياس معه وبقي الاستدلال
 بحصول المصلحة وأما في
 المعاملات فلأن الأسباب
 الشرعية ليس من شرط
 إقادتها الملك أن تكون
 مشروعة في نفسها فالسرقة
 محرمة وهي سبب القسطع
 والغرم وسقوط العدالة
 وغير ذلك وكذلك الزنا
 والحراة والقذف محرمات

المعقود لها كتاب خاص من المدونة أما ما دل الدليل على عدم فساد
 فالعمل على دليله مثل تلقي السلع فإنه منهي عنه وهو ماض وكذا التفريق
 بين الأم وولدها في البيع فهو فاسد فإذا طرأ عليه الجمع بينهما مضى
 وكذا البيع على شرط البراءة في غير الرقيق وفي غير بيع الحاكم
 فإن البيع يقرر ويبطل الشرط وأعلم أن محل الخلاف في أن النهي هل يقتضي
 الفساد إنما هو في هل يقتضي فساد مقارنه المشتمل عليه كالغصب الذي
 اشتملت عليه الصلاة والشرط الذي اشتمل عليه البيع أما الشيء المنهي
 عنه فلا خلاف في فساد وعدم اجزائها فإذا كان جزء عبادة أو معاملة

هي أسباب لأحكام أجماعا وكذلك الطلاق في زمن الحيض حرام ويترتب عليه اثره الذي هو ازالة العصمة فقد
 يكون السبب حراما وقد يكون واجبا كالزواج في حق من وجب عليه ويكون ذلك سببا لوجوب النفقة
 غيرها والاعتاق الواجب سبب للدولاء وغيرها وقد يكون مندوبا كالزواج المندوب والتعلق المندوب وقد يكون
 باحسا كالزواج المباح وقد يكون مكروها كالزواج المكروه فتقواعد الشريعة تشهد ليس من شرط السبب أن
 يكون مشروعا ولا مساويا لمسيبه في الحكم بل يكون السبب حراما والمترتب عليه واجبا بهذا يظهر بطلان التشنيع
 في الملكية حيث جعلوا ترك السنة في الصلاة سببا لوجوب السجود فليلهم كيف يكون ترك المندوب سبب
 وجوب وكيف يكون الفرع أقوى من أصله وجوابهم ما تقدم . حجة الفرق أن البراءة تعتمد الاتيان بالمأمور به ولم يأت
 بقبيح العهدة وإذا كان المندوب لا يجزىء عن العبادة الواجبة فالولي المحرم فلو صلى الف ركعة ما نأب له عن صلاة
 صبيح وأما المعاملات فهي أسباب والسبب ليس من شرطه أن يكون مأمورا به . حجة شبهة الملك مراعاة الخلاف وأما
 يتصل به على أصولنا فلأن البيع المحرم إذا اتصل به عندنا أحد أمور أربعة تقرر الملك فيه بالقيمة وهو تغير
 سواق أو تغير العين أو هلاكها أو تعلق حق الغير بها على تفصيل المذكور في كتب الفقه وأما قول أبي حنيفة

في الصحة فحجته ان الصحة لو كانت مفقودة لا تمتنع النهي لانه لا يقال للاعمى لا يبصر ولا للزمن لا يطير وما ذاك الا لهدم صحة ذلك منهما فدل على ان النهي يدل على حصول الصحة والصحة عبارة عن ترتب الملك والآثار والمكنة من التصرفات فلهذه القاعدة قالوا انه اذا باع درهما بدرهمين او غيره من الربويات متفاضلا حصل الملك في احد الدرهمين ورد الدهم الزائد وكذلك اذا اشترى امة شراء فاسدا يجوز له وطئها ابتداء ويجوز له أكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء فاسدا بناء على حصول الصحة المفسرة بالاذن في التصرف (قاعدة) الصحة ثلاثة اقسام صحة عقلية وهي امكان الشيء وقبوله للوجود والهدم في نظر العقل كما كان العالم والاجسام والاعراض وصحة عادية كالشيء اماما ويمينا وشمالا ودون الصعود في الهواء وصحة شرعية وهي الاذن ﴿ ٢٠٠ ﴾ الشرعي في جواز الاقدام على الفعل وهو

يشمل الاحكام الشرعية الا
التحريم فلا اذن فيه والاربعة
الباقية فيها الاذن اذا تقررت
هذه القاعدة فالنزاع مع
الحنفية انما هو في الصحة
الشرعية وهي الاذن في جواز
الاقدام واستدلوا بمحدث
الاعمى والمقعد وذلك انما
يوجب اشتراط الصحة العادية
وهي مجمع عليها . اتفق الناس
على انه ليس في الشريعة منهي
عنه ولا مأمور به ولا مشروع
على الاطلاق الا وفيه الصحة
العادية وكذلك حصل الاتفاق
ايضا على ان اللغة لم يقع فيها
طلب وجود ولا عدم الا فيها
يصح عادة وان جازنا
تكليف ما لا يطاق فذلك
محسب ما يجوز على الله تعالى
لا محسب ما يجوز في اللغة

فلا خلاف في فساد الماهية التي هو جزءها وذلك كالركعة المختلطة من
الصلاة وكون الثمن خيرا في البيع وكون الزوجة محرما في النكاح لان
ذلك الفساد لا اختلاف جزء الماهية والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا وكذا
ما اختلت شروط كصلاة بلا طهارة ونكاح بلا مهر انما الخلاف في
اشتغال العبادة او العقد على مقارن منهي عنه كالارض المغصوبة للصلاة
والشرط للبيع والدرهم الثاني في بيع درهم بدرهمين فذهبنا انه يقتضي
فساد المقارن ومذهب الحنفية انه ان كان المنهي عنه مقارنا لكننا داخل
في الماهية اي نحاط لها افاد الفساد مع الملك الحيث اي ان آثاره التي
نشأت عنه من قبل الاطلاع عليها او الحكم بفسخه صحيحة كبيع الامة
بلامواضعة فيلحق بها الولد ولكن يجب فسخه وان كان المنهي عنه
مقارنا خارجا يمكن فصله كالدرهم الزائد في الربا والشرط الحرام في البيع
فلا يقتضي الفساد بل انما يفسخ الزائد . وقد تقدم ما يرجع الى ادلتنا
مذهبنا والى تحقيق مذهب الحنفية وبيان من طرد اصلنا وان تصحيح

فاللغات موضع اجماع فلي هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع قال الامام فخر الدين سلمنا ان دليلكم يدل على
الصحة الشرعية لكن تلك الصحة مقدمة على النهي لامتأخره عنه وتقرير ذلك ان الموكل اذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلعة
التي وكلتك على بيعها فيكون هذا النهي عز لا له ونسخا لتلك الصحة السابقة كذلك الخلاق وكلاء الله في ارضه لقوله
تعالى ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون وقوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيها واذا ورد
النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة وانهم تطلقون انه يدل على صحة لا حقة حتى تثبتون
الملك في عقود الرباء بناء على النهي (تنبيه) قال مالك والشافعي وابن حنبل ان النهي يدل على الفساد وقال ابو حنيفة هو

اليوم الفاسدة عندنا عند طريان مقوت ليس من مناقضة الاصل ولا من
مراعاة الخلاف في الفصل الرابع عشر من الباب الاول مفصلة فارجع
الى جميعها هناك

الباب السادس في العمومات

ترك المص هنا تعريف العام لانه ذكره في الفصل السادس من الباب
الاول وقد قدمنا هناك ما اقتضاه المقام من التفرقة بين العام والكلي وتركنا
التعرض الى الخوض في تحقيق تعريف المص الى هنا لان هذا مظنته
سوى اننا اشرنا اشارة الى شئ من تحقيق التعريف واذا قد افضت النوبة
الآن اليه فلا علينا ان لم يذكر شئ من كلام المصنف . اعلم ان المص
اخترع تعريفا للعام بقوله « الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله »
فخرج بقوله لمعنى كلي المشترك اللفظي لانه موضوع لاكثر من معنى
وخرج بقوله بقيد تتبعه في محاله المطابق والتكرات لانها موضوعه لمعان
كلية بلا قيد فيكون في اطلاقها صدقها على بعض ما تدل عليه . ويرد على
هذا التعريف انه ان اراد بالموضوع ما هو المتبادر من معنى الوضع اعني
الوضع العيني الحقيقي وهو جعل اللفظ المعين دليلا على المعنى المعين
فسد التعريف لان صيغ العموم قضايا لامفرادات والعموم عارض الالفاظ
عند استعمالها واتصالها باداة من ادوات العموم وليس هو من مدلولات
الالفاظ الموضوعية هي لها والقضايا ليست موضوعات بل معناها حاصل
من الاسناد فان صيغ العموم تحصل من اجتماع اسم جنس مدخول
لكلمة تدل على الاحاطة بالمعنى الكلي مستفاد من اسم الجنس وقيد

يدل على الصحة فلكل طردوا
اصولهم الا مالكا فقال ابو
حنيفة يجوز التصرف في
المبيع يباعا فاسدا ابتداء وهذا
هو الصحة وقال الشافعي
ومن واقفه ان الملك لا يثبت
اصلا ولو تداولته الاملاك
وهذا هو الفساد وقال مالك
بالفساد في حاله عدم الامور
الاربعة المتقدم ذكرها وبعده
وتقرر الملك اذا طرأ احدها
فلم يطرده اصله ولا يقتضي
الامر بصد من اضداد النهي
عنه قد تقدم ان النهي
امر باحد الاضداد والامر
بالشئ نهى عن جميع
الاضداد كقوله اجلس في
البيت فانه نهى عن الجلوس
في السوق والحمام وجميع
البقاع وكقوله لا تجلس في
البيت امر بالجلوس في احد
المواضع اما جميع المواضع
المضادة للبيت فلا لانه نهى
(الباب السادس في العمومات
وفيه سبعة فصول)

التتبع مستفاد من اداة الاحاطة فلا يصح ان يدعى كون اللفظ موضوعا
لمعنى بقيد التتبع لظهور ان الدال على المعنى غير الدال على القيد. وان
اراد من قوله الموضوع الوضع النوعي وهو وضع المركبات صح التعريف
في الجملة الا ان هذا الاطلاق مجاز غير مشهور ولا قرينة عليه وذلك
خلل في الحد على ما في ذكر الوضع بقيد من توهم كون الموضوع لفظا
واحدا وهو خلاف الواقع ولكن العذر للمصنف فان الحدود التي ذكرها
من قبله مدخولت و اقر بها للاستقامة حد ابي الحسين البصري وهو قوله
« اللفظ المستغرق لما يصلح له » و مراد ان اللفظ المفرد وهو اسم الجنس
يصير مستغرفا لما يصلح له اي لما يدل عليه من الافراد و يصلح لان يشمله على
سبيل البدلية اذ الصلوحية هي الدلالة على جميع الافراد على سبيل
البدلية وهي معنى المطابق كما اشار له المص في اول الباب الثاني من كتاب
العقد المنظوم ولفظ الصلوحية يفهم منه عدم تناول بالفعل لجميع الافراد
قبل دخول اداة العموم فيندفع ما اورده عليه ابن الحاجب في المختصر
والمص في العقد المنظوم من انه غير مانع لصدقه على اسماء الاعداد
لشمولها كل ما يصلح له وهو ايراد ناشيء عن عدم ظهور مراد ابي الحسين
من قوله يصلح واختياره له دون ان يقول يدل الان العشرة وضعت من
اول الامر للاحاد المعروفة فهي تتناول جميعها كلما اطلقت لان تناولها
وضعي كدلالة المركب على جملة اجزائه وليس ذلك محتاجا الى دخول
اداة عليها ولا هي دالة على فرد مبهم من الاحاد على وجه البدلية فلا
يسمى ذلك استغراقا ولا صلوحية كما يتضح بمزيد التأمل نعم ان
تعريف ابي الحسن غير ظاهر في مراده . وعرف الغزالي العام بقوله « اللفظ

الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا « فاحترز بالواحد عن
 نحو ضرب زيد عمر من المركبات الدالة على امرين وبقوله الدال من
 جهة واحدة عن المشترك لانه يدل على أكثر من شيء بوضعين وبأكثر
 من جهة وقوله فصاعدا اتى به لتحقيق معنى العموم والظاهر انه قصد به
 اخراج المثني ايضا. ويرد عليه امورا احدها قال ابن الحاجب : يخرج عنه
 الموصولات مع صلاتها لانها ليست لفظا واحدا . ثانيها قال يدخل فيها
 المثني والمعهود والنكرة . ثالثها اقول : يرد عليه ان وصف لفظ العموم بكونه
 دالا يقتضى كون العموم مستفادا من الصيغة وضعا اذ الدلالة هي فهم
 المعنى من اللفظ وضعا وليس الاستغراق كذلك لانه لا مطابقة ولا
 تضمن ولا التزام بل هو مستفاد من تركيب اسم الجنس مع اداة الاحاطة
 والاستفادة اعم من الدلالة اذ الدلالة من اوصاف المفردات بحسب
 الوضع والاستفادة كل ما يستفاد من الكلام وضعا او عرفا او عقلا
 صراحة او تعريضا في المفردات والمركبات فان تعليق الاكرام على المجيء
 في قولك ان جاء زيد اكرمه مستفاد وليس مدلولاً فلعل ذكر الغزالي
 لكلمة الدال مبني على ما بنى عليه المص والامام من كون العموم
 موضوعا وهو تسامح شائع. واختار الامام في المصطلح تعريفين اولهما
 تعريف ابي الحسين وزاد عليه « بحسب وضع واحد » فيرد عليه ما
 اوردناه على المص في دعوى كون العموم موضوعا وثانيهما مقتضب من
 تعريف الغزالي وهو « اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر »
 وهو يشمل الجموع . ويرد عليه ما ورد على الغزالي في كلمة الدال . واختار
 ابن الحاجب في تعريفه « ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه

مطلقاً ضربة « فأخرج بقوله باعتبار امر اسماء الأعداد وبقوله مطلقاً المهور
لاحتياجها إلى العهد وبقوله ضرباً أخرج دلالة النكرة على الأفراد على
سبيل البذل والصلوحية ويرد عليه أنه لا يشمل ما دل على مسميين وبان
ما التي وقعت في التعريف مجهولة لما صدق فإن صدقت على اللفظ يرد عليه
ما ورد على الغزالي من إطلاق الدلالة على الاستفادة وإن صدقت على قضية
صح لكن فيه استعمال المجهول في التعريف. وتحقيق هذا المقام أن البحث
في العام عن ثلاثة أمور العموم. واللفظ المستغرق وهو العام. والصيغ الدالة
على العموم في ذلك اللفظ. فاما الأول فهو شمول جميع ما يصلح اسم الجنس
للدلالة عليه بحيث لا يبقى فرد من مدلوله لأن العموم في اللغة الإحاطة
والشمول تقول عمت الناس بالكرم. والثاني هو اسم الجنس الذي
صار شاملاً لجميع أفرادها نصاً لانضمامها إلى ما يدل على الشمول وضعاً
واستعمالاً فالاسم هو معروض العموم ومتعلقه على وزن متعلق معنى
الحرف مع الحرف. والثالث هو القضية الدالة على ثبوت حكم محمولها
لسائر الأفراد الدال هو عليها فرداً فرداً. فإذا تقرر هذا ظهر أن أبا الحسين
والغزالي والبقية قصدوا إلى التعريف الثاني وهو اللفظ الذي عرض له
العموم وزاد الغزالي والإمام والمصفاؤه وان هذا اللفظ موضوع للعموم.
وهمة الأصولي لا ينبغي أن تنصرف إلى بيان معنى العموم لأنه معنى
يعرض للالفاظ كما يعرض لها مفهوم المخالفة أو لبيان صيغته للتنبيه على
مواقعها كما ينبغي على مواقع المفهوم فاما الاشتغال بتعريف اللفظ العام فقليل
الأهمية لأنه ليس قسماً مستقلاً من الالفاظ بمعناها بل عمومها يحصل له
من غيرها وهو الصيغة فليس هو مثل المجمل مثلاً إذ المجمل يعرض له

(الفصل الاول في ادوات
العموم وهي نحو عشرين
صيغة قال الامام وهي اما ان
تكون موضوعا للعموم
بذاتها نحو كل او بلفظ يضاف
اليها كالنفي والامر التعريف
والاضافة وفيه نظر) قد
تقدم في الباب الاول حد صيغة
العموم والكلام عليها تحريرا
واشكالا وجوابا واما
تقسيم الامام فخر الدين
اياها الى ما يفيد العموم بنفسه
نحو كل وجميع ومن وما والى
ما لا يفيد العموم الا بلفظ
يضاف اليها نحو النفي كقولنا
لا رجل في الدار فانه لولا
النفي لم يبق الا مطلق
النكرة وهي لا يفيد العموم
بنفسها او لام التعريف نحو
اقتلوا المشركين فانه لولا لام
التعريف لم يبق الا الجمع
المنكر وهو لا يفيد العموم
او الاضافة نحو عبيدي
احرار فلول الاضافة لم
يحصل العموم ولم يعم العتق
بل كان يلزمه عتق ثلاثة اعبد
فقط هذا معنى كلامه
* ومعنى قولي فيه نظران
من وما ايضا لا يفيدان للعموم
الا باضافة لفظ آخر يضاف
اليها وهي الصلة في الخبرية
نحو رايت من في الدار او
لفظ هو شرط نحو من دخل
داري فله درهم او لفظ مستفهم
عنه نحو من عندك فلو نطقنا

الاجمال من تلقاء دلالة على المعنى لا بواسطة غيره لاسيما اذا انضم الى
بحثهم هذا ما يوهم ان العام ضرب من ضروب الالفاظ في الوضع كما
فعل المص وغيره حتى احتاج كثير من تمشي في وهمه هذا الى البحث
عن التفرقة بين المقدار الموضوع له العام والموضوع له الكلي والموضوع
له المشترك كما قدمه المص في الباب الاول وحتى اولع المشتغلون بهذا
العلم بعدهم بهاتين التفرقتين والتساؤل عن الفاظ العموم ومع ذلك
يرى عليهم قول العلماء «العموم من عوارض الالفاظ» وقولهم «مدلول العام
كليته لا كلي ولا كل» فلا يعابون بها اكثر مما تلوكها السنتهم ولا تنفتح
لها افئدتهم

الفصل الاول في ادوات

اراد من الادوات الصيغ لانها اعم لان من الصيغ ما لا يحصل باداة بل
بالعرف كالفحوى او بالعقل كترتيب الحكم على الوصف. ثم ان صيغ
العموم انهاها المص في الباب الثاني عشر من العقد المنظوم الى مآتين
وخمسين صيغة بما لا يخلو عن ترادف او تداخل وارجعها في الفصل الثاني
من الباب الرابع عشر منه ثلاثة عشر قسما استفهامات. وتأكيدات. ومحليات
بال. ومنهيات. وشروط. واخبار مثبتة. وظروف. واعداد معدولة
مثل سداس. ونواهي. واوامر معدولة مثل تراك ومناع. واسماء افعال امر.
ونهي. وما نقاه العرف للعموم قوله ومعنى قولي فيه نظران من وما
ايضا لا يفيدان العموم الا باضافة لفظ آخر الخ قد يجاب عن الامر
بان قوله «وهي اما ان تكون موضوعة» يريد منها ان قسما من ادوات

عن وما وحدها لم يحصل عموم بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة او غير ذلك وكذلك كل
وجميع لابد من اضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه نحو كل رجل انسان او جميع العالم ممكن
فتخصيصه المحتاج للفظ آخر بتلك الثلاثة لا يتجه ﴿ فمنها كل ﴾ ٢٠٦ ﴿ وجميع ومن وما والمعرف بالام جمعا

ومفردا والذي والقي
وتثنيتهما وجمعهما واي متى
في الزمان واين وحيث في
المكان قاله القاضي عبد
الوهاب واسم الجنس اذا
اضيف والنكرة في سياق
النفي فهذه عندنا للعموم
واختلف في الفعل في سياق
النفي كقولك والله لا آكل
فعند الشافعي للعموم في
المواكيل فلما تخصصه بنيته
في بعضها وهذا هو الظاهر
من مذهبا وقال ابو حنيفة
لا يعم لان الفعل يدل على
المصدر وهو لا واحد ولا
كثير فلا تعميم ولا تخصيص
وانفق الامامان على قوله لا
اكلت اكلانا عام يصح
تخصيصه وعلى عدم تخصيص
الاول ببعض الازمنة او
البقاع. انما انه ان كان عاما
صح التخصيص والافمطلق
يصح تقييده ببعض
محال وهو المطلوب ﴿
اما كل وجميع فيعمان فيما
اضيفا اليه ﴿ واما من وما
فاشترط الامام فخر الدين
وجامعة معه ان يكونا في
الشرط والاستفهام

العموم وضعت الواضع ليدل بذاته على الاحاطة والاستغراق نحو كل وجميع
وايان واينما وقسما صاردا لا على العموم بضممة شيء اليه مثل من وما في
الشرط والاسماء الموصولة مع الصلة فعمومها من جهة الاستعمال ومثل
النكرة في سياق النفي ولا شبهة ان القسم الاول محتاج ايضا لم يتعلق يظهر
فيه معنى العموم شان سائر الادوات والمص نظر الى احتياج كلا القسمين
لشيء معه ليفيد معنى العموم فبنى على ذلك بحثه في كلام الامام والحق
ان كلام الامام ادق فتأمل ﴿ قوله واما من وما فاشترط الامام فخر الدين
ان يكونا في الشرط الخ ﴿ سياقي الكلام على حكمهما في الاستفهام. واما
الشرطيتان فالعموم اما الموصو لتان فهما من المعارف والمعارف جزئية
ولكن عرض العموم لدلول الصلة لان المراد منهما مع الصلة كل من
ثبت له حكم الصلة نحو من سرق وجب قطعه والشرطيتان ماخوذتان
من الموصولتين لان الشرط عبارة عن عروض التعليق لادوات الاستفهام
والموصولية ولهذا اشترك الشرط والموصول في احكام وكان الخيار
للمتكام في الجزم وعدمه على التقديرين فالعموم مع الشرط عارض من
جهة التعليق على مضمون الجملة الاترى انه لو اريد بالصلة او الشرط
معين نحو من جاءك بالامس رجل عالم ومن ياتك من عندي فادفع اليه
لم يكن ثم عموم. فالحاصل ان العموم من عوارض التراكيب لامن معاني المفردات

واحترازوا بهذا الشرط عنهما اذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك او بمن معجب لك فتخصص معجب
على الصفة وفي هذه الحالة من وما ليستا للعموم فخرجتا بقولهم اذا كانتا في الشرط والاستفهام فنفعهم هذا التقييد
في اخراج هذا وهو ليس للعموم واضرهم هذا التقييد في اخراج ما ومن الخبريتين وما للعموم نحو قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصص جهنم وقوله تعالى كل من عليها فان هذين للعموم ولا شرط فيهما ولا استفهام

﴿ قوله فيه اشكال من جهة ان لام التعريف الخ ﴾ حاصل الاشكال ان المفرد يدل على الجنس مطلقا لان الافراد ليس حالتها وجودية اللفظ بل هو حالتها عدمية اي كون اللفظ غير مشئ ولا مجموع فاذا دخل عليه حرف الاستغراق دل على استغراق الجنس فردا فردا واما الجمع فجالت وجودية للفظ فاذا دخل عليه حرف الاستغراق افاد شمول الجنس لكن بقيد الجمعية اي شمول جموع الجنس الا ان هذا ان وقع في حيز الاثبات كان مثالا الى معنى استغراق المفرد لان شمول الجموع يتضمن شمول مفرداتها اذ الجموع انما تتكون من الافراد فيدل الجمع المستغرق على استغراق الآحاد بالتضمن كما اشار له في المطول واما اذ وقع في حيز النفي او النهي فهو محل الاشكال كما صرح به المص لان نفي الجموع والنهي عنها الذي هو ملحق بالنفي لا يستلزم نفي الآحاد فكيف حكموا دلالة على الاستغراق اذا تعرف بال وقوع بعد النفي وهل هذا الاطلاق في حكايتهم صحيح ام يجب تقيده . وحاصل الجواب الذي اشار له المص ان اطلاق الائمة صحيح بدليل ما صرح به صاحب الكشف في قوله تعالى والله يجب المحسنين وقوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما ودلالته على ذلك ليس بالوضع المطابق لما علمت من ان التركيب لا يقتضي ذلك ولا بالتضمن ولا بالالتزام لا تتفاء جميع ذلك ولكن الجمع المعروف بال الاستغراقية استعمل مع النفي في معنى المفرد مجازا بالاطلاق والتقييد والهي القرينة وشاع ذلك في لسانهم حتى صار حقيقة عرفية وهذا معنى قولهم ان ال الاستغراقية اذا دخلت على جمع ابطلت منها معنى الجمعية والدليل على ذلك تتبع موارد استعمالهم وبهذا يندفع توهم صاحب

فخرج من الحد فيكون غير جامع فلا بد من عبارة تخرج النكرة وتدخل الخبرية بان يقول اذ كانتا شرطا او استقهما او موصولا وحينئذ يصير الحد جامعا والمعرف باللام جمعا ومفردا في الاشكال من جهة ان لام التعريف تعم افراد ما دخلت عليه فان دخلت على الدرهم عمت افرادها والفرس عمت افرادها فكذلك ينبغي اذا دخلت على الجمع تعم افراد الجموع وحينئذ يعتذر الاستدلال به حالة النفي او النهي على ثبوت حكمه لفرد من افرادة فاذا قال الله تعالى لا تقتلوا الصبيان يجوز ان تقتل واحدا فانما انما نهينا عن افراد الجموع والواحد ليس بجمع وكذلك اذا قلنا لم ار اخوتك يجوز ان تصدق وقد راينا منهم واحدا وهو خلاف المعهود من صيغة العموم وانما تقتضي ثبوت حكمها لكل فرد من افرادها امر وانها ثبوتها ونفيها ولا يختلف الحال في شيء من الموارد وحينئذ لاجل هذا الاشكال يتعين ان يعتقد ان لام التعريف اذا دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالمفرد وان الحكم ثابت لكل فرد من

الافراد كانت الصيغة مفردا او جمعا. واي تعم فيما اضيفت اليه نحو اي رجل جاءني اكرمتها ومتى واين وحيث للعموم
 *والمعلق عليها مطلق وبهذا نجيب عن قول اذا كانت هذه للعموم فينبغي اذا قال متى دخلت الدار قانت طالق قد دخلت
 مرارا فينبغي ان يلزمه ثلاث تطبيقات عملا بالعموم وليس كذلك فلا يكون للعموم وكذلك ايت وجدتك قانت
 طالق او حيث وجدتك قانت طالق لانا نقول المعلق عليه عام وهو متى واين وحيث والمعلق مطلق وهو مطلق
 الطلاق فهو التزم مطلق الطلاق في جميع الازمنة او البقاع فاذا الزمه طلاقة واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق
 فلا تلزمه طلاقا اخرى بل تتحل اليمين كما لو قال انت طالق في جميع الايام طلاقه فالطرف عام والمظروف
 مطلق كذلك ههنا المعلق عليه عام والمعلق مطلق فاندفع الاشكال ﴿٢٠٨﴾ واسم الجنس اذا اضيف قال صاحب

الروضة : سواء كان مفردا او
 تثنية او جمعا واما الامام
 فخر الدين فلم يذكر
 في المحصول سوى الجمع
 كقوله عبيدي احرار ومثال
 المفرد قوله عليه الصلاة
 والسلام هو الطهور مائة
 الحل ميتته فحصل العموم
 في جميع افراد الماء والميتة
 فالمضاف مفرد وكذلك قوله
 عليه السلام الا يحقها يعمر
 جميع حقوق الشهادة مع انه
 مفرد مضاف والتثنية كقول
 الاعرابي المفسد لصوم
 لرسول الله صلى الله عليه
 ما بين لا يتبها احوج مني
 واللاية الحجارة السود فعم
 جميع الحجارة السود (تنبيه)
 اسم الجنس قسمان منها ما
 يصدق على القليل والكثير
 نحو ماء ومال وذهب وفضة
 ومنها لا يصدق الا على الواحد
 نحو درهم ودينار ورجل

المفتاح وصاحب التلخيص ان استغراق المفرد مع ال اشمل من استغراق
 الجمع وخيله لهما النظر الى ما تقتضيه معاني التركيب بحسب الوضع
 الحقيقي دون الاستعمالي العرفي في سائر المقامات الخطائية مع النظر ايضا
 الى ان المفرد المعروف بال اذا اريد به بعض الجنس دون الاستغراق صح
 ان يبلغ بالبعض فيه الى الواحد كما في قوله تعالى واخاف ان ياكله
 الذئب دون الجمع المعروف فلا يصح ان يبلغ به الا الى اقل الجمع الا عند التجوز
 كما في قولهم فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا وقد صرح صاحب
 الكشف بانها مجاز ونظرا بقولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتل واحد
 منهم فظن صاحب الفتاح وملخصه ان ذلك ايضا ثابت في حالة ارادة
 الاستغراق هذا خلاصة هذا المبحث المعداد من مشكلات مسائل البلاغة
 ﴿قوله والمعلق عليها مطلق الخ﴾ اي عرفا وهذا القاعدة اخت القاعدة
 التي تقدمت عن الغزالي عبد السلام في مبحث اقتضاء النهي
 التكرار وقد بينها المص في المسألة الخامسة من الفرق الرابع

وعبد فلا يصدق على جماعة الدراهم انها درهم ولا الدنانير انها دينار ولا الرجال انها رجل ولا العبيد انها عبد فهذا
 الذي لا يصدق على الكثير فينبغي ان لا يعمر اذا اضيف وكذلك اذا قال عبيدي حر وامرأتي طالق لا يعمر من
 حيث اللفظ بخلاف عبيدي احرار ونسائي طواق وكان ينبغي ان يفصل بين القسمين في اسم الجنس اذا اضيف ويدعى
 العموم في احدهما دون الآخر لكني لم اراه منقولا والاستعمالات العربية والعرفية تقتضيه وكذلك فرق الغزالي
 بين المفرد الذي فيه هاء التانيث يمتاز بها عن الجنس نحو برة وبين ما ليس كذلك فيجعل لام التعريف تعم في الثاني
 دون الاول فتعم في البردون البرة وفي التمردون التمرة وهو تفصيل حسن وهو يعضد هذا الموضع ايضا في

في قوله واما النكرة في سياق النفي فهي من العجائب الخ نقض المص
 دعوى كايمة عموم النكرة في سياق النفي بتصريح النحاة بسلب العموم عن
 بعض النكرات في سياق النفي وذكر على ذلك ثلاثة شواهد الاول
 النكرة الممولة لا اخت ليس . الثاني كل الواقعة في حيز النفي وهي
 نكرة اذ لا تتصرف . الثالث زيادة من عند قصد التعميم فلو كان العموم
 مستفادا من النفي ما احتيج الى زيادة من ثم جزم بان مراد الاصوليين
 خصوص النكرات العامة نحو احد وعرب وديار . ويجب : بأن الاصوليين
 ما قصدوا ان النكرة حيثما وقعت في سياق النفي عمت كما انهم لم يريدوا
 قصر ذلك على النكرات التي عدها المص بل ارادوا ان النكرة في سياق
 النفي تعرض لها العموم غالبا فاطلقوا عبارتهم لاجل الاغلبية في قوله اذا
 قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تعم الخ اي لا تكون نصا في العموم الا
 انهم صرحوا بانها ظاهرة في العموم لكن تحتل نفي الوحدة احتمالا
 ضعيفا لان استعمال النكرة في الوحدة دون الجنس مجاز غير مشهور اذ
 الاسم يدل على معناه الماخوذ من مادته واذا حكم عليه فالقصد الحكم على
 ذلك المعنى . واما دلالة على الوحدة فهو من باب دلالة عدم وجود علامة
 تثنية او جمع على انه باق على الوحدة لان التحقيق ان الافراد ليس مقصودا
 من وضع الصيغة بل استفيد من عدم وجود علامة تثنية او جمع وليس
 هو كدلالة صيغة الفعل على زمانها لان صيغة الفعل مقصودة بالوضع لذلك اذ
 الزمان جزء من مفهومه لا يعقل الا بها وحروف الحدث ركبت على الهيئة
 المخصوصة للدلالة على الحدث والزمان المخصوص فمن لطائف الوضع
 جعل اللفظ المركب من حدث وهيئة دالا على المعنى المركب من الحدث

في اسم الجنس اذا اضيف .
 واما النكرة في سياق النفي
 فهي من العجائب في اطلاق
 العلماء من النحاة والاصوليين
 يقولون النكرة في سياق النفي
 تعم واكثر هذا الاطلاق
 باطل قال سيويه رحمه الله
 وابن السيد البطليوسي في
 شرح الجمل اذا قلت
 لا رجل في الدار
 بالرفع لا تعم بل هو نفي
 للرجل بوصف الوحدة
 فتقول العرب لا رجل في
 الدار بل اثنان فهذه نكرة

والزمان فهو لفظ مفرد دال على ماهية بقيد كما يدل لفظ رجل على
الانسانية بقيد المذكورة . او لفظ زيد على الانسانية بقيد التشخيص بخلاف
الوحدة في النكرة فقد يعقل معنى الاسم ولا يخطر بالبال كونه واحدا
ولان الوحدة لو كانت مقصودة بالوضع لو ضمت صيغة تدل على التثنية
والجمع وليس كذلك اذ هما مستفادان من الملا متا التي تزداد على الاسم
ويجوز العدول عنها الى غيرها من المطف او التصريح بكلمتا جمع واثنين
او نحو ذلك فام تنحصر الدلالة فيها بخلاف دلالة الصيغة على زمن الفعل .
اذا تقرر هذا فاذا قصد من الصيغة الافراد كان استعمالا للفظ في
غير ما وضع له لانه ان ريد منه حينئذ الصيغة مع اصل المعنى فقيم استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازة ولذلك كان هذا القصد قليلا في كلامهم ومحتاجا
لأقرائن فلا ينافي وجود هذا الاحتمال عدها في صيغ العموم فسموا لا اخت
ليس نافية للجنس على سبيل الظهور لقصد بيان ارجحية لا التبرئة عليها
وكلام النحاة لا يجافي هذا ولم نجد منهم من قال انك اذا رفعت لا تعمر
بل قالوا لا يكون نصا ولا يازم ان يكون العام كله نصا بل منه نص وظاهر
فدعوى انها في حالة الرفع للافراد مردودة . فان قلت النكرة في الاثبات
لا تعم الا قليلا في نحو تمرة خير من جراحة فهي في الاثبات مستعملة في
الافراد لا بحالة فكيف ندعي انها غير موضوعة للافراد ودعوى ان
ذلك كله مجاز غلو لان المجاز لا يكون اكثر من الحقيقة . قلت لا بد ان
يكون معناها في الاثبات هو معناها في النفي ولما كان عمومها في النفي دليلا على
ان المراد منها الجنس فهي في الاثبات ايضا للجنس انما لما كان اثبات الجنس
صادقا بوجود فرد واحد حل عند الاطلاق على القدر المحقق وهو الفرد الواحد

وجعل غير محتاجا للدليل فهو من قبيل المطلق في اصطلاح
الاصوليين وليس قيد الوحدة موضوعا له حتى يكون حقيقة فيه . ولهذا
يعرض له العموم بالقرينة المعينة لتقييده نحو « ثمرة خير من جرادة » وقول
الحريري « يا اهل ذا المغنى وقيمة ضرا » وقد ذهبت جماعة الى ان
النكرة موضوعة للفرد المبهم فهي في الاثبات واضحة وفي النفي انما
عمت لان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الافراد اذ لو ثبت فرد لما
صدق انما نفينا الفرد المبهم وهذا لا يتم لانه ان كان المراد من الفرد المبهم
واحد من الجنس لا بعينه فلا يدل نفيه على نفي جميع الافراد لصدق نفيه
في حال انتفاء فرد او فردين وبقاء الباقي انما غاية الامر يجب ان لا يكون
المنفي معينا بالقصد اليه وقت النفي . وان اريد بالفرد المبهم المعنى الشائع
في الافراد آل الى دلالتها على الماهية من حيث هي فلا تتم دلالتها على
فرد واحد في الاثبات فتدبر في هذا المقام فهو من المزالق في قوله وكذلك
سلب الحكم عن العموم كقولك ما كل عدد زوج الخ اي بناء على
قولهم ان كلا لتوغلها في الابهام لا تتعرف لاسيما اذا كانت مضافة لنكرة .
والجواب : ان كلا نكرة تدل على معنى الكلية فاذا نفيت انتفى ذلك المعنى
كلما على وجه العموم فاذا قلت : ما كل عدد زوج فانما نفيت الزوجية عن
العدد بوصف الكلية فبقيت بعضيتهن لم تتعرض لهما لان النفي وان كان
يتوجه الى المحمول الا ان كلا تشبه المحمول لما فيها من الحكم فكأن
المحمول معها تنوسي وصارت هي المقصود ولذلك اذا قلت : ما كل بيضاء
درة فهم ان بعض البيضاء درة لان النفي توجه لكل وهذا حكمها حيثما وقعت
في حيز النفي فالذي لم يعم في قولهم : ما كل عدد زوج هو عدد

في سياق النفي وهي لا تعم
اجاءات وكذلك سلب الحكم
عن العموم حيث وقع
كقولك ما كل عدد زوج
فان هذا ليس حكما بالسلب
على كل فرد من افراد العدد
والا لم يكن فيه زوج وذلك
باطل بل مقصودك ابطال
قول من قال كل عدد زوج
فقلت له انما ليس كل عدد
زوجا اي ليست الكلية

صادقة بل بعضها ليس كذلك

فهو سلب الحكم عن العموم
لاحكم بالسلب على العموم
فتأمل الفرق بينهما فهذان
نوعان من النكرة في سياق
النفي ليسا للعموم ونص
الجرجاني في اول شرح
الايضاح على أن الحرف قد
يكون زائدا من حيث العمل
دون المعنى كقولك ما جاءني
من رجل فان من ههنا تفيد
العموم ولو قلت : ما جاءني
رجل لم يحصل العموم
وهذه نكرة في سياق النفي
وكذلك قال الزمخشري
وغيره في قوله تعالى ما لكم
من الله غيره لو قال ما لكم
الله غيره بحذف من لم
يحصل العموم وكذلك قوله
تعالى وما تأتئهم من آية من
آيات ربهم ولو قال وما تأتئهم
آية بحذف من لم يحصل
العموم . وهذا يقتضي أن
هذه الصيغ الخاصة كلها
إذا كانت في سياق النفي لا
تفيد العموم وإنما تفيد
النكرات العامة نحو احد
وشيء فإذا قلت : ما جاءني
احد حصل العموم وكذلك
نقله النحاة وإذا قلت : ما جاءني
من احد كانت من مؤكدة
للعوم لا منشئة له هذا نقل
النحاة والمفسرين * ونقل
صاحب اصلاح المنطق وغيره
أن اللفظ الذي يستعمل
في النفي فقط وهو الذي في

وليس هو الواقع في حيز النفي لانما جيء به لتخصيص كل وبيان نوعها
بل الواقع في حيز النفي هو كل وقد رأيت انها منفية على وجه العموم
اما لو وقعت كل قبل النفي فتعتبر هي داخلة عليه وحكمة بعمومها

ترجمة ابن السيد

وابن السيد هو عبد الله بن محمد بن السيد (بكسر السين) البطلوسى بفتح الباء نسبة
لبطلوس مدينة بالاندلس ولد سنة ٤٤٤ اربع واربعين واربعمئة بمدينة
بطلوس وتوفي في رجب سنة ٥٢١ احدى وعشرين وخمسائة بمدينة بنسية
كان اماما في اللغة والأدب له تأليف كثيرة منها الانصاف في اسباب الخلاف بين
المسلمين، وشرح الجمل للزجاجي، وشرح ديوان المهري، وشرح ادب الكتاب.
وشرح مشكل المتنبي . وكانت له مكانة في دولته ابن رزين وله نظم فائق
ونثر بليغ ترجم له صاحب القلائد وصاحب ازهار الرياض * قوله
ونص الجرجاني الخ * لعل نص الجرجاني والزمخشري انما هو على كون
النكرة بدون من لا تفيد نصية الاستغراق وما ذكره المصنف غير موجود في
الكشاف بل كلامه ينافيه قال في تفسير « لا ريب فيه » قراءة لا ريب
بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزله ،

ترجمة عبد القاهر

والجرجاني هو الشيخ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني الشافعي الاشعري
المتوفى سنة ٤٧١ احدى وسبعين واربعمئة وهو امام علم البلاغة ومدونه في كتابيه
العجيبين دلائل الاعجاز . واسرار البلاغة . اخذ عن محمد بن علي الفارسي
وله شرح الايضاح لايبى علي الفارسي في النحو سماه المغني وهو
شرح واسع ثم اختصره وسماه المقتصد . وله كتاب العوامل المائة في
النحو صغير . والعدة في التصريف * قوله ونقل صاحب اصلاح المنطق

الخ : ذكر المص هنا اربعا وثلاثين لفظا وزاد ابن مالك في التسهيل ستة
غير ما ذكر هنا وهي : داري وكراب . ونمبي . وطاوي ، وءابن .
وتؤمور وبمض هاتين الالفاظ يحتاج الى ضبط او بيان معنى اهمله المص
او خالفها منها ديمي وهو بضم الدال وتشديد الباء قال المص هو من
الدييب وكذلك ذكره في القاموس في دب فيكون اصله نسبا على غير
قياس . ومنها ديسح كسكين قال المص معناه متلون ومثلث في شروح
التسهيل ووجه اطلاقه على معنى احد ان الانسان من شأنه ان يزين الارض
ويلونها بزرع ونحوه ولم يذكر صاحب القاموس في دب ج معنى التلون
وفي التسهيل جواز ضم داله . ومنها الضرمة بالتحريك النار ونافخ الضرمة
كناية عن الانسان . والتومري بضم التاء المثناة وسكون الهمزة وكسر الميم
ويقال التاموري على الاصل والتامري والكل بمعنى انسان نسبتا للتأمر
اي القلب ويقال تأمر وتأمرور والكل بمعنى احد من اطلاق الجزء
وارادة لكل . ولاعي القرو فسر المص عن الجوهرى بما وقع فيه
تحريف في جميع النسخ وصوابه لاحس عس اي قدح والعس بضم العين
القدح العظيم وفي شواهد تعريف المسند اليه بالاضمار من المفتاح
ونحن كصدع العس ان يعط شاعبا * يدعى وفيه عيب متناحس
وأرم محر كة بمعنى احد وناخر بمعنى متنفس والتخير مد الصوت من
الحياشيم . والدعوي بضم الدال وسكون العين بمعنى احد وجعل المص
من دعوة الطعام لانها مضموم الاول والدعوة للطعام مضمومة وكان
استعماله بمعنى احد ناظر الى انهم لا يخاو واحد منهم عن القرى فهو
كناية بنفي اللازم . وارادة نفي الملزوم . والشفر بضم الشين المعجمة
وبفتحها مع سكون الفاء بمعنى احد . واما ما زاده صاحب التسهيل فداري

قولنا ما بها احد ولا وابر
ولا صافر ولا عريب ولا كتيع
ولا دبي من ديت ولا ديسح
ولا نافخ ضرمة ولا ديار ولا
طوري ولا دوري ولا
تومري ولا لاعبي قرو ولا
أرم ولا داع ولا حيب ولا
مهرب ولا انيس ولا ناخر
ولا نابح ولا ناغ ولا راغ
ولا دعوي ولا شفر ولا
صوات . وزاد الكراع في كتاب
المنتخب طوي اي ما بها احد
يطوى ولا بهما طوي ولا
زبان ولا تامور ولا عين
ولا عائن ومالي منه بد . فهذه
الالفاظ وضعت للعموم في
النفي وذلك نحو ثلاثين
صيغة وما عداها يقتضي ظاهر
النقول انه لا يفيد العموم الا
بواسطة من (فائدة) احد
الذي يستعمل في النفي غير
احد الذي يستعمل في الثبوت
نحو قل هو الله احد فالذي
يستعمل في الثبوت بمعنى
واحد ومتوحد واحد في
النفي معناه انسان وكأنه قال
ما فيها انسان ووابراي
صاحب وبر . وصافر من
الصفر وهو الصوت الخاص .
وعريب اما من الاعراب
الذي هو البيان ومنه الثيب
تعرب عن نفسها اي ما فيها
مبين او ما فيها من يتسب الى
يعرب بن قحطان . وكتيع

من التكتع وهو التجمع تقول
تكتع الجند اذا بقي في النار فاجتمع ومنه ٢١٤ ٥٥ اكتبون ابصعون . ودي من الديب

منسوب للدار وكراب بفتح الكاف وتشديد الراء من كرب الارض
اذا طيبها للحرث . ونمي بضم النون وتشديد الميم وياء نسب مأخوذ من
نم الحديث اذا افشاه . وطاوي بطاء مفتوحة فهمة ساكنة فواو فياء
نسب ومعناه مثل ما ذكر المصنف في الطوي . وآبن من ابنه اي عابه وهو
كناية عن الانسان لانه يعيب الاشياء .

ترجمة صاحب اصلاح المنطق

وصاحب اصلاح المنطق هو يعقوب بن اسحق السكيت بكسر السين وتشديد
الكاف لانه كثير السكوت اصله من دورق بفتح الدالي والراء من اعمال
خوزستان وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٢٠٤ اربع ومائتين كان شيعيا وسبب موته
انه كان يؤدب ابني المتوكل فدخل عليه وهو جالس مع المتوكل فقال له مما زح
اهذان احب اليك ام الحسن والحسين فقال ابن السكيت ان قنبر اخادم علي خير
منك ومن ابنيك فامر المأمون الاتراك فدا سولا فرفع الى بيته ومات بعد
غد ذلك اليوم الف اصلاح المنطق وهو كتاب بديع . وكتاب معاني الشعر .
وكتاب السرقمة الشعرية . وكتبها جملة في اللغة والادب

ترجمة الكراع

والكراع هو علي بن حسن الهنائي شهر كراع النمل بضم الكاف المصري
النحوي مات في القرن الرابع اخذ عن البصريين من النحاة وكان مذهبه كوفيا
صنف كتاب المنصه في اللغة سنة ٣٠٧ سبع وثلاثمائة واختصره فسماه
المجرد واختصره فسماه المجهد . وفي ديباجة شرح الليلي على فصيح
ثعلب انه سمى المجهد ولا تعرف من كتب شيئا ورأيت النقل عنه
في مواضع من القاموس منها في مادة قشم قوله تنبيه النكرة في سياق النفي
تعم سواء الخ مدار عموم النكرة مع النفي على كونها معمولت له بوجه

وديع . معناه متاوتس
والضمة النار وديار من الدار
منسوب اليها كخطاب .
والطوري من الطور وهو
الجبل اي ليس فيها صاحب
نار ولا دار ولا جبل . ودوري
من الدور جمع دار . وتؤمري
من التأمور وهو دم القلب
ولا عي القرو قال الجوهري
لاحس عس اي قدح . والارم
السكن ويطلق على البالي
الدارس . والداعي والمجيب
من الدعاء والاجابة . ومجرب
مثل عريب . والناخر من
التخير . والنابح الكلب والثغاء
صوت الغنم . والرغاء صوت
الابل . والدعوي من الدعوة
وهي وليمة الطعام . والشفير
من الشفير وهي الحافسة .
والطوي من الطي اي مسا
هناك احد يطوي . وزابن
من الزبن . واربم من الارم .
والتأمور القلب وعائن وعين
من العين . والبدا الانفكاك اي
مالي منه انفكاك . اذا تقرر
هذا فاقول النكرة في سياق
النفي تقتضي العموم في احد
قسمين مسموع وقياس اما
المسموع فهي هذه الالفاظ
واما القياس فهي النكرة
وما عدا ذلك فلا عموم فيه
فهذا هو تلخيص ذلك
الاطلاق فيها وصلت اليه
قدرتي (تنبيه) النكرة في
سياق النفي تعم سواء دخل

ولذلك قالوا في سياق النفي ولم يقولوا بـمـدلة كما في التلويح فلا شبهة في عموم فاعل الفعل النفي ومفعول نحو ما سالم رجل رجلا. وأما بقية المتعلقات فما كان منها وصفا للنفي في المعنى كالحال والتمييز والصرف والتوكيد والبدل فلا شبهة في كونها محطاً للنفي لأن القيود هي مصب النفي فيعم وإن كان غير ذلك كالظرف فلا لأنه زمان النفي أو مكانه وليس هو منفياً والمص سوى بين الحال وغيرها وهو عجيب وقوله في الفاعل والمفعول إذا كانا متعلقا بالفعل لم أفهم لهذا التقييد معنى وأعلم تحريف قولهم فائدة الفعل في سياق النفي الخ. الفعل مصدر في زمان خاص فـد لولـه إذا مصدر مقيد فاذا نفيت الفعل فقد نفيت المصدر في الزمان الخاص فهل يعم كل مصادره التي في ذلك الزمان فيكون عاماً وعمومه يستلزم عموم متعلقاته لأنه إذا نفي جميع المصادر انتفت بسائر متعلقاتها ولذا عبر المص في المتن بقوله للعموم في المواكيل لأن عمومها بعموم المصدر وهذا هو مقتضى ما حكاه المص عن الشافعي وظاهر مذهبه إلا إذا جعل عمومه نسبياً وإضافياً أي يعم مصادر متعلقها معين أو خاص مبهم بحيث يصدق إذا انتفى مصدر بمتعلقه الخاص وهذا مراد الغزالي بقوله لا يعم مفاعيلها وعليها فيبقى مجعلاً في المتعلق إن لم يذكر المتعلق. أم لا يعم أصلاً بل يدل على نفي مصدر ما فيكون مطلقاً وهذا مقتضى ما حكاه المص عن أبي حنيفة رحمه الله هذا أصل المسألة من حيث هي غير أن محتمهم وخلافهم فيها ليس مقتضراً على هذا المقدار بل يريدون منها نفي الفعل في صيغ الإيمان المقصود منها الامتناع ونحوها من الشروط والالتزامات فيكون النفي للمصدر في الأزمنة المستقبلية ولا شبهة أن ذلك يعم بالالتزام لأن نفي المستقبل يستلزم العموم خصوصاً مع ما يعضد قصد العموم من بساط الخلاف ونحوه وكذلك عموم المتعلقات

النفي عليها نحو لا رجل في الدار أو دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءني من أحد وهل يعم ذلك متعلقات الفعل النفي الذي يظهر لي أنه إنما يعم في الفاعل والمفعول إذا كانا متعلقا بالفعل أما ما زاد على ذلك نحو قولنا ليس في الدار أحد ولم يأتي اليوم أحد فإن ذلك ليس نفيًا للظرفين المذكورين وكذلك ما جاءني أحد ضاحكاً أو إلا ضاحكاً ليس نفيًا للأحوال وضاحك مثبت مستثنى من أحوال مثبتة ونصبه على أنه مستثنى من إيجاب قتأمل هذا الموضع أيضاً فهو غريب عزيز ويحرر إلى أي غاية ينتهي عموم النفي وإن يقف **﴿بـد فائدة﴾** الفعل في سياق النفي وقع في كلام العلماء على ثلاث أقسام منهم من يقول الفعل في سياق النفي يعم

ولا يزيد على هذه العبارة
تتناول هذه الدعوى الفعل
القاصر نحو قام وقعد فإذا
قلنا لا يقوم باسم النفي افراد
المصادر والفعل المتعدي
نحو أكل وأعطى . ومنهم
يقول وهو القزالي وغيره
الفعل المتعدي اذا كانت له
مفاعيل لا يعم مفاعيله فعل
هذه الدعوى لا تتناول
الفعل القاصر والاول قول
القاضي عبد الوهاب وجاعة
معه ومنهم وهو الامام فخر
الدين وجاعة معه من لا
يزيد على قوله لا آكل وهذا
المثال يحتمل القولين
الاولين لانه متعدد له مفاعيل
وهو فعل في سياق النفي
والذي يظن لي انها مسئلتان
متباينتان الفعل في سياق
النفي يعم نحو قوله تعالى
لا يموت فيها ولا يحيى اي
لاموت فيها ولا حياة والفعل
المتعدي اذا كانت له
مفاعيل لا يعم مفاعيله وهذا
القائل الثالث راجع الى الثاني
* واما قول أبي حنيفة ان
المصدر لا يدخل في مفهومه
الكثرة فلا يتحقق العموم
فلا يتحقق التخصيص فلا
يخصه لا نأقول لا آكل
يدل على نفي المصدر مطابقة
وعلى المفعول التزاما لان
من لوازم الفعل ان له مفعولا
فهذا السالزم ان كان عاما
دخل في التخصيص وان لم

اذا لم تذكر فانه زيادة على استلزام عموم المصادر لعموم متعلقاتها وايضا
عموم عرفي مستفاد من المقام حتى في الاثبات بسبب حذف المتعلق فهو عبارة
عن كون المقام صالحا لا فائدة للعموم دفعا للتحكم متى تساوت المفاعيل
المحذوفة في ارادتها من الفعل عرفا ولا يعتبر العموم الا بقرينة كما في المطول .
وان ذكر مفعوله فان كان نكرة فقد تقدم حكم النكرة في سياق النفي ان
كانت مفعولا والافهه مثل ما لا مفعول له لان النظر حينئذ للفعل خاصة .
واعلم ان من ينفي عموم الفعل في حيز النفي ويجمله مطلقا ان جملة على
اكمل افراد لا فقد آل الى معنى العموم وان جملة على اقل ما صدق عليه
دل على مطلق انتفاء فلو قال الواقف : الطبقة السفلى لا تشارك العليا حمل
على مطلق عدم مشاركة فيصدق بكونه في سنة دون سنة غير ان قصد
العموم ظاهر من جملة الاستقبال كما قدمنا اما احتمال كونه اراد طبقتا
دون طبقة حتى يصدق في الاعيان مثلا ذون العقب فذلك مدفوع اخذا
من معنى عموم ال في قوله الطبقة بقرينة المقام * قوله واما قول أبي
حنيفة النخ * اي بعدم عموم نحو لا اكلت كما هو مفصل في المتن ومراد
بان المصدر لا تدخل الكثرة مفهومه انه مطلق يقتضي الانكشاف عن
الاكل في زمن ما يعينه البساط او النية . اما ذكر المص في المتن الاتفاق
على عموم نحو لا اكلت اكلاما ذكر معه المصدر المؤكد وجمله ذلك
الاتفاق دليلا لا صاحبنا اذ المصدر لم ينشئ حكما جديدا بل تصریح
بما دل عليه الفعل فدل اعتبار العموم عند ذكره على انه معتبر في الفعل
عند عدم ذكر المصدر ايضا فهو مشكل جدا اذ ليس ذكر المصدر المؤكد
بزائد على اكثر من تأكيد المعنى الذي في الفعل ان عاما فعام وان مطلقا فمطلق

يكن عاما بل اللفظ يقتضي ان لم يفعلوا ما وهو الصحيح فيدخله التقييد لان المطلقات تقييد وانما كان لا يحث لانهم لو قالوا والله لا اكلت رجلا ونوى تقييده يريد لم يحث بغيره فالمقصود من عدم الحث حاصل على تقدير التخصيص والتقييد ومقصود ابي حنيفة فائت على التقديرين من عدم الحث غير ان ههنا عدة للحنفية اخبرني بها فضلاؤهم وهي ان النية انما تؤثر عندهم تخصيصا وتقييدا فيما دل اللفظ عليه مطابقة اما التزاما فلا فلذلك الغنى النية في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا اكلت رجلا يصح تقييده وبين لا اكلت لان دلالة رجل على زيد بالمطابقة بمعنى ان مسمى رجل صادق عليه وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ثم ان هذه القاعدة ام اكلت عليها دليلا بل دعوى مجردة ويدل على بطلانها قولنا عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى وهذا قد نوى شئا فيكون له والاصل عدم المناسخ من النية حتى يذكرها دليلا عليه . واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا اكلت الا فالزام ظاهر لان النجاسة اتفقوا على ان ذكر المصدر بعد الافعال انما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا ينشئ ٢١٧ ﴿ حكما بل ما هو ثابت معه ثابت قبله فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله فهذا كلام حق .

واما الزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيما فنحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الظرفين بل اذا قال والله لا اكلت ونوى يوما معينا او مكانا معينا لم يحث بغيره فيلزمهم ما ألزمناهم ولا يلزمنا ما ألزمونا والفعل في سياق النفي بطلنا نعم فمذكر الخلاف فيما ان الفعل اذا نفي فقد بقي مصدره فيصير لا يقوم بمنزلة لا قيام ولا قيام نعم فلا يقوم بهم والقول الآخر

فلما ذا لا يمنع الحنفية حكاية الاتفاق فتأمل . اللهم الا ان يقال ان ذكر المصدر المؤكد قرينة على قصد الانكفاف عن سائر المصادر فلم يبق احتمال لم يتعلق مبهم او خاص معين ﴿ قوله فائدة اختلاف العلماء في هذا الفعل الخاص الخ ﴿ اي في فعل استوى كالواقع في قوله تعالى افن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وانما فرض الخلاف فيما على وجه المثال لانه يفيد احكاما شرعية وكذلك ما كان بمعنا لا نحو ليسوا سواء ونحو لا يتمثل والحق انه موضوع لنفي المساواة في خصوص ما سيق له الكلام كما في قوله « فليس سواء عالم وجهول » كما قرر علماء البيان في حقيقة التشبيه انه الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى والسوائية ترادف التشابه فما قيل

مبني على ان هذا قياس في اللغة ولنا نعم او يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم ﴿ فائدة ﴾ اختلاف العلماء في هذا الفعل الخاص اختلافا خاصا وهو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فليل يقتضي نفي الاستواء مطلقا في كل شيء حتى في نفي القصاص بين المسلم والذمي اذا قتل المسلم وقيل يفيد نفي الاستواء من بعض الوجوه فلا يفيد نفي القصاص ومنشأ الخلاف ان قولنا استوى في سياق اثبوت هل هو موضوع في اللغة الاستواء من كل الوجوه ولا يلزم من نفي المجموع الا نفي جزء منه فيبقى بقية الوجوه لم تعرض لها بالنفي فلا يلزم النفي من جميع الوجوه او هو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه فيكون امرا كليا لا كالا ومجموعا ويلزم من نفي الامر الكلي نفي جميع افرادة فينفي القصاص . والذي يظهر لي انها موضوعة للاستواء فيما وقع السياق لاجله لا لمطلق الاستواء ولا لجميع وجوه الاستواء فاذا قلنا زيد فقيه وعمر وسابيه وقع الاستواء في الفقه خاصة وكذلك في النفي فاذا قال الله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون دل على نفي الاستواء في الفوز وان اصحاب النار هلكي ولا يتعدى النفي هذا الوجه فلا يقتضي نفي

القصاص (وقال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال) ٢١٨ ﴿ يقوم مقام المسموم في المثال نحو قوله

فيه يقال فيها ﴿ قوله وقال الشافعي ترك الاستفصال الخ ﴿ الظاهر ان
السين والتاء هنا مجرد التاكيد ليشمل ترك الشارع طلب التفصيل من
سائله وتركه تفصيل الاحوال في احكامه التي ليست في جواب سؤال
اصلا وكلام المص في آخر التقرير مشعر بذلك وما ينسبه المص للشافعي
نسبة ابو بكر بن العربي في القبس في باب جامع الطلاق لامام الحرمين
ومثله حديث فيروز الديلمي انه اسام عن اخيه قتال له النبي صلى الله عليه
وسلم امسك احدهما وهو مبني على ان شان الشرع رفيع الاحتمالات كما
يأتي اخيرا. ولما قوله « حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط
بها الاستدلال » فهو راجع الى ما يقع من الاجمال في حكايات الروايات لاحوال
غير مفصلة مثل قضى بالشفعة للجار والظن بالراوي غير الظن بصاحب
الشريعة لجواز الذهول والفاط على الراوي فيكون الاحتمالان متساويين
في كلامه بخلاف كلام الشارع وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في القول
الثالث بعد هذا واختلاف عبارتي الشافعي صريح في المراد منهما وفي دفع
التوقف في تعارضهما وهذا اول من جمع المص بذلك الوجه المتعارف
الذي لا تقع الغفلة عن الاحتراز عنه في كلام مثل الشافعي وزيادة « في
حكايات الاحوال » مع ترك الاستفصال ليست من كلام الشافعي رحمه الله
لان المأثور عنه ترك الاستفصال ينزل منزلة المسموم كما في شرح الزركشي
على جمع الجوامع ﴿ قوله اما في دليل الحكم او في محل الحكم الخ ﴿ اراد منه
ان الاجمال اما ان يكون في لفظ الحديث مثل اجمال الضمير في لا تمسوا
بطيب لاحتمال انه عاد عليه بوصف كونه محرما او بوصف خصوصه
واما ان يكون في محل الحكم اي في المحكوم عليه اي تكون احواله

عليه الصلاة والسلام على عشر نسوة
امسك اربعا وفارق سائرهن
من غير كشف عن تقدم
نقدوهن او تأخرها او اتحادها
او تعددها ﴿ روي عن الشافعي
رضي الله عنه ايضا ان
حكايات الاحوال اذا تطرق
اليها الاحتمال كسأها ثوب
الاجال فسقط بها الاستدلال
فجعلها محملة لا يستدل بها
مع الاحتمال وفي القول الاول
جعلها عامة ليستدل بها
فذكرت هذا لبعض العلماء
الاعيان فقال يحمل ذلك على
انه قولان له اختلفا كما
يختلف اقوال العلماء في
المسائل بالنفي والاثبات
والذي يظهر لي ان ذلك ليس
 باختلاف بل ههنا تحرير
وهو ان معنى قول العلماء
حكاية الحال او واقعة العين
اذا تطرق اليها الاحتمال سقط
بها الاستدلال انه الاحتمال
المساوي او المتقارب. ولما
الاحتمال المرجوح فلا يمكن
ان يكون مسقطا للاستدلال
فانه لا يكاد يوجد نص
لا احتمال فيه ولا واقعة
لا احتمال فيها ولكن تلك
الاحتمالات مرجوحة
والعمدة على الظواهر بل
المقصود الاحتمال المساوي
لان بما يحصل الاجمال
والظاهر لا اجمال فيه واذا

تقرر هذا فاقول الاحتمال المساوي اما ان يكون في دليل الحكم او في محل الحكم فبان في دليل الحكم

(519)

لان الحجة في المحكي لاني
الحكاية وكذلك قولنا كان
يقول كذا وقيل يقيد عرقا
هذا الموضوع مشكل لان العلماء
اختلفوا في رواية الحديث
بالمعنى فان منعنا امتنع هذا
الفصل لان قول الراوي نهي
ليس لفظ رسول الله صلى الله
عليه وسلم وان قلنا بجوازه
فن شرطه أن لا يزيد اللفظ
الثاني على الاول في معناه
ولا في جلالته وخفائه فاذا
روى العدل بالمعنى بصيغة
العموم في قوله العرر تعين
ان يكون اللفظ المحكي
عاما والا كان ذلك قدحا في
عدالة حيث روى بصيغة
العموم ما ليس عاما والمقدر
انه عدل مقبول القول هذا
خلف فلا يتجه قولنا الحجة
في المحكي لاني الحكاية بل
فيهما لاجل قاعدة الرواية
بالمعنى ثم قول الراوي قضى
بالشفعة له معنيان احدهما
قضى بمعنى نفذ الحكم بين
الخصوم كما يفعله القضاة
فهذا يستحيل فيه العموم
في الشفعة فان جميع الشفعات
الى يوم القيامة يستحيل
الحكمها بين خصومها من
رسول الله صلى الله عليه
وسلم وثانيهما حكم بمعنى
ألزم من باب الفتحا وتقدير
قواعد الشريعة كقوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياله وبالوالدين احسانا اي
امرهم بهذا وقرره فهذا

حكايات الاحوال اذا تطرق اليهما الاحتمال الخ وخلاصتها المسألة
ان حكاية الراوي هل تعطى حكم قول النبي صلى الله عليه وسلم حتى
يكون نحو قولنا نهي عن بيع القرير بمنزلة قول النبي صلى الله عليه
وسلم لا يجوز بيع الغرار ام يعتبر مجالا لاحتمال ان النهي وقع عن غرر
مخصوص كالغرر الفاحش فظن الراوي النهي عنه شاملا لما هو اقل منه
والذي دعاهم لفرض هاته المسألة ما يوجد تارة من زيادة بعض الرواة على
بعض في حكايات الاحوال ما يخل حذفه بالمراد او يوهم اطلاقا او عموما
وتقييدا في رواية غير مثل رواية اسامة انما الربا في النسيئة الذي بينه
حديث ابي سعيد الخدري المثبت لربا الفضل حتى ان ابن عباس اخذ بحديث
اسامة ثم رجع لابي سعيد لما اخبره وقال له انتم اعلم برسول الله مني وان
كان هذا في رواية لفظ وفي الافعال ايضا كثير مثل رواية من روى انه
قضى بالشفعة للجار فاما رواية الاقوال فالامر فيها اسهل لان الصحابة
حريصون على الضبط وتوخي لفظ النبي صلى الله عليه وسلم حتى منع
اكثرهم الرواية بالمعنى ما امكن واما في رواية الافعال والاحوال فالراوي
مضطرب الى ان يحكيها بما بلغ اليه علمه وفهمه واحاطته بالمجسوها هذا
قد تقصر العبارة وقد يغفل الذهن عما يراد من القيود لاسيما اذا لم تدع
الحاجة الى تذكير الراوي بما يجب ان يذكره من مطاوي البساط التي
لو ذكرها لدلت على تفسير شيء ولهذا نراهم فرضوا المسألة في خصوص
حكايات الاحوال كما وقع في عبارة الشافعي او يفرضونها في مثال من ذلك
كما يقول المص نحو نهي عن بيع الغرر او قضى بالشفعة للجار وفي هذا ما
ينبهكم الى ان قول المص « فان منعنا امتنع هذا الفصل الى آخر ما بنسالة

عليه ليس على ما ينبغي لانت منع رواية الحديث بالمعنى انما هي في
 الالفاظ لا في الاحوال لظهور انها لا تروى الا بالمعنى اذ ليست بلفظ وغاية
 ما يجب على راويها بذل الاستطاعة للاحاطة بما يعبر عن الحالة المحكية
 كلها الا ان وقعت غفلة او قصرت العبارة او نحو ذلك وبهذا يندفع قول
 المص « والا كان قدحاً في عدالتهم » كما لا يخفى اذ الغفلة ونحوها لا
 يقدح في العدالة كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم قرب حامل فقهه
 الى من هو افقه منه الحديث. والحق في هذه المسألة ان الاصل موافقة الحكاية
 للحالة الان لاصل في الراوي العلم والضبط فمتى روى ما يقتضي العموم من تعليق
 على وصفه او نحوه حمل عليه حتى يعارض ذلك ما ينافي من اثر او
 قياس او قواعد الشريعة كما رد مالك حديث قضى بالشفعة للجار لمعارضته
 بحديث جابر قضى رسول الله بالشفعة فيما لم يقسم وذلك ينفي شفعية
 الجوار ومعارضته ايضا بان الجوار لا ينضبط وبان العلة التي شرعت لها
 الشفعة غير بينة في الجوار فرجح حديث جابر لموافقه للاصول. وسواء
 في هذا الباب ان يكون المواد من قول الراوي قضى الحكم او الافتاء اي
 التشريع لان الحكم وان سلمنا انه جزئي فمعنا جزئيته ان يكون مثل تلك
 النازلة عرضة للاجتهاد من الحاكم الاول او من حاكم اخر اما قضاء
 الشارع فلا يختلف الا بورود ناسخ حتى على القول بجواز الاجتهاد للنبي صلى
 الله عليه وسلم فهو تشريع لانه لا يقر على خطأ فلا فرق حينئذ
 بين قضائه وفتواه لان صدورهما من النبي صلى الله عليه وسلم واحد في
 اقضاء التشريع فلا اثر لذلك التفصيل الذي ختم به المص في معنى

يتصور فيه العموم فان تعلق
 الامر بما لا يتناهى من
 العمومات ممكن وكذلك
 القول في قوله حكم بالشاهد
 واليمين يحتمل التصرف
 بالقضاء والتصرف بالتبليغ
 والفتيا غير ان حكم ابلغ في
 الظهور في القضاء دون الفتيا
 من لفظ قضى ومتى تعارضت
 الاحتمالات سقط الاستدلال
 غير انه يحسن من الراوي

ان يطلق لفظ المسموم اذا كان المراد المسموم المضاف منه على ان المراد بلام المصروف حقيقة الجنس لا اشتراك الجنس
اعتمادا على قرينة جارية على جميع افراد المسموم وانما ان كان المراد القيد والبلع فيعين لك الحكمي عام من
لفظ الحكمة والا لزم التدرج في عمالة الراوي ولما كان شاعرا ان يكون في اللغة صكرا لافعال لان الابل
مطلق وتدرج الفعل في الزمان الجنس لا هو المسموم من كونه مذكور بعد في ٢١٢ في ذلك لولم يتكرر لفظ بعد ذلك لزم
يقطع عنها هو مضافا لفظ

القضاء والله اعلم في قوله ان يطلق لفظ المسموم - الى قوله - لجميع افراد
المسموم الخ في عبارة القيد وايضا فيها ان المراد بلفظ المسموم اللفظ الموصوف
للمسموم قوله بناء منه مصدر بدل من حال محذوف هي حال من الضمير
في يطلق اي لا يطلق الراوي ذلك بانها اطلاقه على ان اللفظ الجنس لا
الاشتراك لان في اطلاق اللفظ المحتمل لمعني اللام ايها - وقوله
اعتمادا على القرينة هو ايضا مصدر بدل من حال محذوف هي حال من
ال في قوله المراد لان ال عوض عن المضاف اليه الذي هو ضمير الراوي
وتقديره ان مرادة بلام المصروف حقيقة الجنس اعتمادا على قرينة تميز
الاشتراك وقوله لجميع افراد المسموم صوابه افراد الجنس اذ الفرض ان
لا عموم في الكلام - واعلم ان الاعتماد على القرينة هو الذي جعل اطلاق
الراوي اللفظ المحتمل غير حسن عند المنص ولولا الاعتماد عليها لكان
غير جائزا لانه يقع في الجهالة في قوله غير ان العمادة جارية الخ في اخذ
المصنف كان التكرار من نحو كان يفعل كذا وهو اغترار بوجود معنى
التكرار في مثل هاتمة المباشرة مع عدم تحقيق منشئ فان منشأ التكرار
فيها هو الخبر بالجملة المضاروعة المفيدة للتجدد كما في الله يستهزئ به
الذي هو اللفظ من انما نحن مستهزئون والتجدد يستلزم التكرار الا ترى
انك لو قلت كان فعل او كان فاعلا لم يدل على التكرار وذلك دليل على

هو غير ان العمادة جارية
القال اذا قال كان فلان
يلجئ بالليل لا يحسن ذلك
منه الا وقد كان ذلك مذكورا
منه في الزمن الماضي وانما
قوله تعالى وكان الله غفورا
رحيما وكان الله بكل شيء
علما كانت قرينة ان الله
تعالى موصوف بذلك دائما
على ان المراد الحالة المستمرة
الماضي والحال والمستقبل
بجاء في قوله كذا فعل كذا
او كان زيد يفعل كذا
انما يشاكل التكرار في الزمن
الماضي خاصة وحده كتاب
قرينة رائدة على العمدة
والشبهة من حيث اللغة
لا تفيد المسموم وهو وجود
من يتولى ان لا تفيد المسموم
والقال الآخر يقول يفيد
عقودا ويريد المسموم التكرار
على الوجه المتقدم وهو غير
المسموم فيكون الظاهر
المسموم عليه محذوف وقع في
كانت تحت آخر الفاعل
اربابا المقول وهي انها تمل
يصدق على الوجود الواجب
الشيء يستحيل عليه عدم

موجود الله تعالى فتمنع جميع كثر وقالوا لا يصح على وجود الله تعالى كان قيامه بغيره بالاعتقادي والمسموم المحض
جواز الالافس في الا ان الوجود في الماضي اما انه يعلم به ذلك لا فيقول عن الله ولا شيء معه ولا فيقول

ان التكرار ليس مستفاداً من ثان والا لا فارقها في قوله ان سائر ليست
 المصوم الخ تمسكاً بطاهر حديث غيلان انه اعلم عن اكثر من اربع
 نسوة قال له امسك اربعا وفارق سائر عن وروي باقون والجواب ان
 الموارد سائر البقية تنصيصاً على وجوب تعميم الفارقة غير الاربع والاثاث
 ان المعروف من اللغة ان سائراً بمعنى جميع واما بيت ابن دريد وما في
 سائراً فلا ينافي فيه هنا لان وجود سائر بمعنى اقل لا يمنع اشتقاق سائر
 منه لجواز كونه من سائر ان اسود واسول الاشتقاق كثيرة. وصاحب
 الانشراح هو ابو علي الفارسي الحسن بن احمد عبد الغفار النحوي ولد
 بمدينة فاس سنة ٢٨٨ ثمان وثمانين ومائتين ولذلك القب الفسري بفتح
 الفاء وتوفي في بغداد سنة ٣٧٧ سبع وسبعين وثلاثمائة اخذ العلم ببغداد
 وبلغ ايامه النحو واقام بحلب عند سيف الدولة مرة فقي فيها المتبحر
 ووقعت بينهما محال والى المسائل الخليلات ثم استعجبه عضد الدولة
 ابن بويه في بلاد فارس وفتح له كتاب الايضاح وتكملته في النحو
 ولد كتيب كثيرة ثم رجع الى بلاد فارس وروى عن ابو بكر محمد بن الحسن
 بن دريد الاذقي البصري ولد بالبصرة سنة ٢٢٣ ثلاث وعشرين ومائتين
 وتوفي في بغداد سنة ٣٢١ احدى وثلاثين وثلاثمائة كان الفقيه الفقيه
 والادب لشدة من الرياشي واني حاكم البصرة في ثم خرج الى نوحى
 فارس وصحب الشاه عبد الله بن بيگلر وولادى وان فارس وهو السفي
 مدحها ومدح ولده اما القياس اسماعيل بقصوده المشهورة التي طامها
 لما ترى داسي حاكمي لوند طرد صبيح تحت اذيل النجى
 ومنها في ذكر الامير وابنه

ذلك فاما ذلك وقال
 القاضى عبد الوهاب بن
 سائر ليست المصوم فان مضاعفا
 باقي الشيء لا يجتمع وقال
 صاحب الايضاح وغيره من
 الادباء انها بمعنى جملة الشيء
 وهو مأخوذة من سور
 الهدية المحيط لا من السور
 الذي هو البيت فلي هذا
 يكون المصوم بطل الاول
 الجمود والاسمى

الصحيح * ان اصلها الهمزة من السور الذي هو البقية وتسهيل الهمزة فيقال ﴿ ٢٢٤ ﴾ سور بغير همزة ولذلك قال عليه الصلاة

والسلام فارق سائر هـ
اي باقيهن وقال ابن دريد
حاشي لما اسأره في الحجا *
والحلم ان اتبع رواد الحنا *
اي ابقاه في الحجا والحجا
المقل وعلى هذا لا يكون
للعوم بل بقية الشيء وذلك
صادق على اقل اجزائه (وقال
الجبائي الجمع المنكر للعموم
خلافا للجمع في حملهم له على
اقل الجمع) حجة الجمهور
انه نكرة في سياق الانبات
فلا يعم حتى تدخل عليه
اداة العموم وهي لام التعريف
والاضافة وحصول الاتفاق
ولو قال عند الحاكمه عندي
دراهم لم يلزمه اكثر من ثلاثة
ولو حلف ليتصدقن بدراهم
بر ثلاثة وكذلك الوصية
والنذر وحجة الجبائي ان
حملة على العموم حمل اللفظ
على جميع حقائقه فهو اولى
جوابه ان حقيقته واحدة
وهي القدر المشترك بين
الجموع واما افراد الجموع
فهي على حقيقتها لا انها
حقائقه فقوله جميع حقائقه
كلام باطل * (والعطف على
العام لا يقتضي العموم نحو
قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال
تعالى وبعولتهن احق بردهن
فهذا الضمير لا يلزم ان
يكون عاما في جملة ما تقدم
لان العطف مقتضاه التشريك
في الحكم الذي سيق الكلام

ان ابن ميكال الامير انتاشني * من بعد ما قد كنت كالشيء القا
ومد ضبعي ابو العباس من * بعد انقباض الذرع والباع انزوى
وله الف كتاب الجهرة في اللغة ثم دخل بغداد بعد موت ابن ميكال
سنة ٣٠٢ وعزل ولده سنة ٣٠٨ فاجر عليه المقتدر خمسين دينارا في
الشهر الى موته * قوله ان اصلها الهمزة السخ * اي ان همزها اصلية
وعلى القول الآخر فهي منقلبة عن الواو او عن الياء لوقوعها بعد الف
فاعمل عملا بقوله وفي فاعل ما اعل عينا ذا اقتني * قوله والعطف على
العام لا يقتضي العموم السخ * اي عموم المعطوف وظاهر ان المعطوف
في هذا المثال هو البعولت ولا شك انه عام لانه جمع مضاف فلم يفد المثال
شيئا والمص فرض تصوير احتمال العموم في الضمير المضاف اليه ومن
المعلوم انه ليس هو المعطوف فالتمثيل بالآية هاته المسألة سهو صريح
اتبع فيه المص شرف الدين ابن التلمساني في تذييل ذيل به المسألة الرابعة
من باب العموم من شرحه للعالم ذكر فيه امورا ظن افادتها للعموم وليست
منه والحق ان هاته الآية يمثل بها لمسألة ان رجوع الضمير الى بعض
الافراد لا يخصص العام الذي هو مرجع الضمير اللهم الا ان يكون مراد
التلمساني من العطف معنى مطلق ذكر شيء بعد آخر فيكون المراد من
المسألة ان ذكر شيء بعد شيء هل يقتضي مساواته له فيما ثبت له من
الاحكام فتندرج تحتها مسائل وهي عطف الخاص على العام وعكسها
ورجوع الضمير الى البعض وذكر بعض افراد العام والجمهور على منع
المساواة في جميع هاته الصور وعليه فيصح مثال ابن التلمساني على ضرب

من التكلف مع انه لم يسبقه غيره الى هذا العنوان بهذا المعنى ولا يبقى
لمسألة رجوع الضمير مثال يخصها . ولا يتحمل هذا التاويل كلام
المص لقوله « لان العطف مقتضاه التشريك في الحكم » فذلك صريح انه اراد
العطف الاصطلاحي واما مثال هاته المسألة فما سياقي للمص في الفصل
الرابع فيما ليس من المخصصات وذلك قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذوعهد في عهد » بناء على انه عطف مفرد على مفرد اي عطف
ذوعهد على مسلم فيكون مسلم مراد به العموم وذوعهد ليس كذلك بل يختص
بالذي قتل حربيا لان المعاهد لا يقتل بالكافر الحربي ويقتل بالذمي .
او بناء على انه من عطف الجملة على الجملة والمراد بالمعطوف ما يشمل
جزء الجملة المعطوفة وفي الجملة المعطوفة حذف متعلق دل عليه المتعلق
المذكور في الجملة المعطوف عليها وهو بكافر اي ولا يقتل ذو عهد بكافر
ويكون قوله بكافر المفوظ به عاما وبكافر المقدر خاصا بالحربي . ولا يلزم
من عموم الاول عموم الثاني . وهذا الذي يقتضيه كلام المص في الشرح ،
فهذان تقديران في كيفية المزمع في الاول والخموص في الثاني الواقع
بمد العطف . ولم يذكر المص مخالفا في هاته المسألة مع ان التعرض
لها مشعر بالرد على مخالف فيها . ونقل غير المصنف عن الحنفية ان العطف
على العام يقتضي العموم ولذلك منعوا ان يحمل لفظ المسلم على العموم لانه
لو عمم لحمل قوله ذو عهد على العموم ايضا ولا قائل به اذ المعاهد يقتل
بالذمي بالاتفاق فيكون قوله بمسلم مرادا به بعض المسلمين القتالين وهو
المسلم قاتل الحربي فقط . او تقول لان المتعلق المقدر في الجملة الثانية المعطوفة
وهو « بكافر » المحذوف خاص بالكافر غير الذمي باتفاق الجميع فيكون
لفظ بكافر المذكور في الجملة المعطوف عليها خاصا بغير الذمي لانه لو كان
الاول عاما لكان المعطوف عاما لان العطف على العام يقتضي العموم

لاجله فقط) الضمير خاص
بالرجعيات لان وصف
الاحقية للازواج انما هو فيهن
واذا كان ضمير العام خاصا
هل يتعين ان يكون المراد
بالعموم الاول ما اريد
بالضمير فقط لان القاعدة
استواء الظاهر والمضمر في
المعنى او يحمل الظاهر
على عمومه لان صيغته صيغة
عموم والضمير على الخصوص
لان عقاد الاجماع على استواء
الزوج والاجنبي في البائن
هذا هو الصحيح لان الاصل
عدم التخصيص فلا يكون
الظاهر خاصا ولا المضمر عاما

(وقال الغزالي المفهوم لا عموم له قال الامام ان عنى انما لا يسمى ❀ ٢٢٦ ❀ عاما لفظيا قريبا وان عنى انه لا يفيد

عموما انتفاء الحكم بقديليل
كون المفهوم حجة بنفسه)
الظاهر من حال الغزالي
في هذه المسألة انه انما خالف
في التسمية وان لفظ العموم
موضوع في الاصطلاح لما كان
الشمول فيه من جهة اللفظ
مطلقا لا من جهة المفهوم
واما عموم النفي في المسكوت
فهو قائل به لانه من القائلين
بان المفهوم حجة (وخالف
القاضي ابو بكر في جميع
هذه الصيغ وقال بالتوقف
مع الواقفية وقال اكثر
الواقفية ان الصيغ مشتركة
بين العموم والخصوص وقيل
يحمل على اقل الجمع وخالف
ابوهاشم مع الواقفية في الجمع
المعروف باللام وخالف الامام
فخر الدين مع الواقفية في
المفرد المعروف باللام
لنا ان العموم هو المتبادر
فيكون مسمى اللفظ
كسائر الالفاظ واصحة
الاستثناء في كل فرد وماصح
استثناؤه وجب اندراجها)
سبب توقف القاضي في
الجميع وجدانه اكثر صيغ
العموم مستعملة في
الخصوص حتى قيل ما من
عام الا وقد خص الاقوله
تعالى والله بكل شيء عليم فلما
تعارضت الادلة عنده من جهة
ان الاصل عدم التخصيص
وعدم المجاز وعدم الاشتراك
حصل له التوقف وقال في

والتالي باطل فكذلك المقدم ، هذا تقرير المسألة على المذهبين وعلى اعتبار
الاحتمالين في المراد من العطف في الحديث . وقد استفيد مذهب الحنفية
فيها من دليل تالي الشرطية في قولهم او عم لحل ذو عهد على العموم .
واعلم ان نسبة الخلاف في هاته المسألة للحنفية صرح بها الآمدي والغزالي
ومثلاها بالحديث المذكور واما المصنف فقد ذكر في عكس هاته المسألة وهي
المسألة الآتية اعني ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص
المعطوف عليه نسبة الخلاف في تلك الحنفية ومثل بهذا الحديث وهو متابع
في ذلك للحصول وكثير من اهل الاصول ولا يمكن الجمع بين النقلين
اذ انما يمكن فرض المسألتين على السواء في الحكم عند من لا يرى انسحاب
حكم المعطوف على المعطوف عليه ولا العكس فيستوي مثال المسألتين
واما عند من يرى ذلك في احدهما فلا يمكن فرض رايه في عكسها لان
القول بانسحاب حكم الثاني على الاول يناقض القول بانسحاب حكم
الاول على الثاني فكيف يؤخذ من كلامه في احد الامرين مذهب اخر
له في الامر الآخر ، والتحقيق ان الحنفية لم يفرضوا هاتين المسألتين في
اصولهم وانما وجد لهم فرع فقهي وهو ان المسلم يقتل بالذمي مع
معارضته لحديث لا يقتل مسلم بكافر فتردد الناظرون في توجيه هذا
الفرع فرأي الآمدي ان مستندهم ان عموم المعطوف عليه يقتضي عموم
المعطوف ورأي الامام والمصنف ان المستند هو ان خصوص المعطوف
يقتضي خصوص المعطوف عليه وعلياء الحنفية لم ينكروا نسبة
ذلك اليهم واليك عبارة ابن الهمام من محققهم قال في كتابه التحرير
« مسألة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي فرعا فقهييا مع قوله صلى الله عليه
وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فاختلف في مبالا فالآمدي
عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية - الى ان قال -

وقيل تخصيص المعطوف بوجهه في المعطوف عليه عند الحنفية اهـ « ولم
في بيانهم وتوجيههم كلام يحتاج لبسط وبحث ليس من غرضنا في هذا
الكتاب، وإنما اردنا التنبيه على ان خلاف الحنفية هذا مفروض على طريق
الآخذ بالآزم القول لا على وجه التصريح منهم، وبإلتيهم عدلوا عن هذا
التكلف ووجهوا مذهب الحنفية في قتل المسلم بالذمي بعد حجة الحديث
عندهم او بكونه مخصوصا بالاجماع، وعندني ان قوله ولا ذو عهد في عهد
لا تقدير فيه وليس المراد بيان عدم قتله المعاهد بالذمي او بالمسلم لان
ليس مختلطا مع اهل بلاد الاسلام حتى يقصد ببيان احكام الجنايات وانما
المراد بيان ان قتل المعاهد لا يجوز لنا حفظا للعهد من الخسر وهو المناسب
لزيادة قوله « في عهد » ولا عادة كلمته « لا » لينبئ بالامرين على انه
ليس المراد المراد بيان حكم القصاص منه وانما المراد بيان عصمة دمه
فالعطف لبيان دمين معصومين في حالتين ربما يظن عدم عصمة الدم معهما
وهما اي الدمان دم المسلم القاتل لكافر ودم المعاهد ما دام في عهد فلا
شاهد في الحديث للسالتين المفروضتين في الاصول والله اعلم
﴿ قوله فدليل كون المفهوم حجة ينفيه الخ ﴾ يعني
ان كون المفهوم اثبات تقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه يقتضي
لا محالة انه عام لكل فرد من افراد المسكوت عنه المشار اليها باللفظ
المنطوق به وهو القيد الذي له المفهوم فمن خالف في حجية المفهوم يمكنه
ان يقول انه لا عموم له ويحمل ما يقع من اعتبار المفهوم في بعض الاحكام
على الجزئية لعوارض خارجية كما اعتبره الحنفية في بعض المواضع لادلتها
أخرى لا لكونه حجة، واما من يقول بحجتيه فلا يسعه الا اعتبار عموم
لسائر افراد المسكوت عنه فلذلك قال المص « فدليل كون المفهوم حجة ينفيه »
والغزالي من القائلين بحجتيه والمناضلين عنها وذلك يستلزم اعتبار عموم

مستند التوقف لو عام مسمى. هذه الصيغة لعام اما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات او بالنقل وهو اما متواتر وهو باطل والا لعلمه الكل لان التواتر مفيد للعام وواحد وهو باطل لان الآحاد لا تفيد الا الظن والمسألة علمية وهذا المستند طرده في الاوامر والعمومات وجميع الالفاظ التي حصل له فيها التوقف وجوابه انه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ولا يلزم علم الكل به لعدم اشتراكهم في هذا الاستقراء التام او يعلم ذلك بدليل مركب من النقل والعقل وهذا المدرك لم يذكره في تقسيمه فقسّمه غير حاصرة فلا تفيد ومثاله ان ينقل اليك ان الاستثناء يدخل على صيغة العموم وان الاستثناء عبارة عمالولة لوجب اندراجه فيستببط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين بواسطة ان ما من نوع الا يصح استثناءه وما استثنى فيجب اندراجه فتحصل ان الصيغة للعموم. وحجة الاشتراك ان اللفظ مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة والحسن الاستفهام عند قول القائل اكرمت كل من في الدار فيقال له هل اكرمت زيدا معهم والاستفهام طلب الفهم وطلب ٢٢٨ الفهم مع حصوله عبث. والجواب عن

الاول ان الاصل ايضا عدم الاشتراك فيكون المفظ مجازا في الخصوص والمجاز اولى من الاشتراك لما تقدم. وعن الثاني ان الاستفهام يحسن لا بعد المجاز بل يحسن حيث ينتفي المجاز بالكلمة كما في اسماء الاعداد فاذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار تقول بعشرة آلاف دينار استعظاما لذلك لا احتمال ان يكون المتكلم حصل له سهو في كلامه ولفظ العشرة لا يحتمل المجاز البتة فصيغة العموم اولى لصحة الاستفهام واما حمله على اقل الجمع فلهجزم بعدم العموم فصار

وينفي ان يعني منه انه لا يفيد عموم انتفاء الحكم ويعين ان تكون مخالفة في ذلك راجعة للخلاف في التسمية. هذا تقرير كلام الامام ولذلك قال في جمع الجوامع والخلاف في كونه لا عموم له لفظي ﴿ قوله وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتاكيد الخ ﴾ تحقيق الجواب عن متمسك الامام في التفرقة بين الجمع المعروف والمفرد المعروف ان المفرد الذي افادت ال فيه العموم انما افادته بواسطة القرينة وال لزوم لا باصل الوضع لانها عرفت اسما مشتقا غير مراد به فرد معهود فتعين حمله على ما هو معروف من الماهية المتميزة من بين المواهي كما قال صاحب الكشف في تعريف الجنس بعد ان مثله بقولهم ارسلها العراك « ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال » ثم يعرض

الجمع المعروف عند هذا القائل كالجمع المنكر والمنكر يحمل على اقل الجمع فكذلك هذا. واما الجمع المعروف باللام فتخيّل ابو هاشم ان اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبد امض الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم فان مرادة ليس العموم اجماعا بل الاتيان بما تين الحقيقةين وقد تكون للعهد كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي المعهود ذكره الآن واذا صليحت للاستغراق وغيره لم يتعين الاستغراق وهذا بعينه مدرك الامام فخر الدين غير انه يفرق بين الجمع والمفرد بان المفرد لو كان للعموم لصح نعته بالجمع فتقول جاءني الفقيه انضلاء ولاكد بالجمع نحو جاءني الفقيه كلهم وليس كذلك فدل على انه ليس للعموم * وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتاكيد مع المساواة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعنون المفرد الا بالمفرد ولا بالنسبة الا بالنسبة ولا بالجمع الا بالجمع فالمفرد وان كان للعموم والجمع للعموم غير ان المناسبة اللفظية فانت فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع ويدل على ان هذه الصيغة التي ادعينا فيها العموم للعموم امور اربعة حسن الجري على موجب العموم فاذا قال من دخل دارني فأعطته درهما يحسن من العبد اعطاء كل داخل. وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين. والثالث الثواب اذا فعل الجميع والعقاب اذا ترك

البعض والرابع حسن الاستثناء فهذه مطردة في جميع صور النزاع (تنبيه النكرة في سياق النفي يستثنى منها صورتان أحدهما لا رجل في الدار بالرفع فإن المنقول عن العلماء أنها لا تعم وهي تبطل على الحنفية ما ادعوه من أن النكرة إنما عمت لضرورة نفسي المشترك وعند غيرهم عمت لأنها موضوعة لغتها لا ثبات السلب لكل واحد من أفرادها وثانيتهما سلب الحكم عن ﴿ ٢٢٩ ﴾ العمومات لمحو ليس كل بيع حلالا فإنها نكرة في سياق النفي ولا يعم لأنها سلب للحكم عن العموم

لاحكم بالسلب على العموم) تقدم التنبيه على هاتين الصورتين عند ذكر النكرة في النفي وقالت الحنفية بالعموم بطريق الالتزام لأنه يلزم من نفي الأمر الكلي نفي أفراد وجزيئاته ونحن نقول النفي حصل في الأنواع والأفراد مطابقة وإن العرب وضعت النكرة في سياق النفي للقضاء بالحكم على كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد لا لأنها للقضاء بالنفي على المشترك خاصة ويدل على مذهبنا قول النحاة أن ذلك جواب لقول القائل هل من رجل في الدار فكان الأصل أن يقال لا من رجل في الدار مع اثبات من غير أن العرب حذفها تخفيفا وأبقت معناها وهو سبب البناء لاجل تضمن الكلام معنى المبني وهو من . وإذا تقرر أن لفظة من هي في أصل الكلام وهي سبب البناء ومن لا تدخل إلا للتبويض ههنا والتبويض لا يتأتى في

له الاستغراق لزوما من جهة عدم اختصاص بعض الأفراد بالحكم دون الآخر ولذلك قال صاحب التلخيص وقد يفيد الاستغراق وليس الاستغراق معنى لال ومعنى لدخولها ولذلك قال صاحب الكشف « والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم » لأن ال لا تدل على أكثر من التعريف لما دخلت عليه فإذا لم يكن معروفا بعينه حملت على تعريف الجنس فالعموم عارض له وهذا معنى قول علماء المعاني أن معنى كل فرد فرد لا مجموع الأفراد يريدون أن معنى الجنس المستلزم لجميع أفراد الماهية لأن الاستغراق لزومي يحصل في الذهن بعد التتبع فليس المعروف بلام الجنس موضوعا للدلالة على الأفراد بذاتها حتى يكون كاسماء المجموع فلذلك امتنع وصفه بنعت الجمع لأن النعت جاء على وفق المعنى المطابق لا على وفق العموم الالتزامي فبطل توقف الامام في المفرد المعروف من هاتين الجهتين . وجواب المص عن حسن أيضا من الجهة اللفظية أي أن الاسم لما كان أصاه مفردا قبل دخول ال الاستغراقية وليس جمعا ولا اسم جمع راعت العرب في نعتها وتأكيدها حالة وضعه ولم يراعوا ما عرض له من الكثرة بعد دخول ال كراهية نعت المفرد بلفظ الجمع

ذلك الأمر الكلي بل في الأفراد فيكون الثاني إنما نفي الأفراد وهو المطلوب وأما ما ذكرته من أن النكرة المرفوعة تبطل مذهبهم فليس كذلك لأن قولنا لا رجل في الدار بالرفع معناه نفي مفهوم الرجولية بوصف الوحدة فما دخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك بل على ما هو اخص منه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فما نفي الاعم الذي يلزم من نفيه نفي أفراد . نعم لو كان هذا الكلام نفي المشترك من حيث هو مشترك ولم تنتف الأفراد لزم الاشتراك لكن ذلك محال فإن نفي المشترك يلزم منه نفي الأفراد قطعا (فائدة النكرة في سياق النفي تعمر سواء

دخل النفي عليها نحو لا رجل في الدار أو دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءني أحد) تقدم أيضا التنبيه على هذا الموضع والفرق بين الفاعل والمفعول وغيرهما (الفصل الثاني في مدلوله وهو كل واحد واحد لا الكل من حيث هو كل فهو كائنة لا ككل والا لتعذر الاستدلال به حالة النهي أو النفي) هذه الالفاظ ثلاثة الكلي والكل والكليّة فالكلي هو القدر المشترك بين الافراد واللفظ الدال عليه يسمى مطلقا ٢٣ فهو مدلول المطلق يصدق بفرد واحد

في سياق الثبوت نحو رجل والكل هو المجموع بحيث لا يبقى فرد فالحكم يكون ثابتا لمجموع الافراد ولا يتناول الافراد بعينها في سياق النفي بل يتعين نفي المجموع بفرد لا بعينه ولا يلزم نفي جميع الافراد وهذا وضع له اسماء الاعداد وكل لفظ موضوع لنوع مركب من الجنس والفصل فاذا قلنا ليس عنده عشرة لا يلزم نفي جميع افرادها فجاز ان يكون عنده تسعة وليس عنده انسان جاز ان يكون عنده حيوان ليس بانسان بخلاف الثبوت نحو عنده عشرة أو انسان فانه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من اجزاء العشرة بالتضمن وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن والكليّة هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ويكون الحكم ثابتا للكل بطريق الالتزام وهذا كصنيع العموم كلها فاذا قلنا كل انسان يشبعه رغيفان غالبا صادق باعتبار الكليّة دون الكل أو كل رجل

الفصل الثاني في مدلوله

اي مسمى صيغة العموم وما تشمله من الافراد وضعا او عرفا لغويا او شرعيا كما ياتي ومدلول العموم كما قال كليّة لا كلي ولا كل فالفرق بينها ان الكلي معروف في المنطق وهو الذي لا يمنع تصوره من فرض صدقه على كثيرين . والكليّة هي صفة بوصف محذوف اي قضية كليّة منسوبة للسور الكلي وهو كل ونحوها والقضية الكليّة هي التي ثبت محمولها لسائر افراد موضوعها . والكل هو ما تركب من اجزاء يوصف به الشيء ولا يضاف لشيء فكلمة كل اسم للاحاطة يضاف لما تقصد احاطته وهي من صيغ العموم ومعنى العموم قضية كلية تحصل لها الكليّة من دخول كل ونحوها على طرفيها وهو من عوارض المركبات لا من عوارض المفردات اما في غير كل من صيغ العموم فذلك ظاهر واما في كل فلانها وان دلت على الاحاطة الا ان العموم ليس فيها بل في جملتها وقد اوجب اشتباها كلمة كل الملازمة للاضافة الدالة على الاحاطة ونفط الكل المراد به ذو الاجزاء غلطا في تحقيق معنى الكل في بعض مواضع فقد ظن ان حديث «كل ذلك لم يكن» من قبيل الكل ولو كان كما قالوا ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ناسيا وقد جعل المص كل رجل يشيل الصخرة مثالا للكل نظرا للمعنى لكن السهو في اضافة لفظ كل هنا الى رجل لانها تفيد معنى العموم

يشيل الصخرة العظيمة صدق باعتبار الكل دون الكليّة فلو كان مدلول العموم كلاما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من افراده اذا كان في سياق النفي او النهي لانما لا يلزم من النفي عن المجموع الانكاف ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وذلك يكفي في تحقيقه جزء منه لكن العام هو الذي يقتضي ثبوت حكمه لكل فرد منه في

النفي والنهي وذلك انما يتحقق اذا كان مسماه كليمة لا كلاً ﴿ وتندرج العبيد عندنا وعند الشافعية في صيغة الناس والذين آمنوا ﴾ قال القاضي عبد الوهاب على اندراجهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم وقال بعض متأخري الشافعية لا يندرجون لنا انهم يصدق عليهم انهم من الناس والذين آمنوا لانهم من بني آدم وقد آمنوا فيكونون ناساً ومؤمنين. حجة المخالف قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعية لا تنبأ اولهم والاصل عدم التخصيص ﴿ ٢٣١ ﴾ فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ولان الله تعالى اذا ارادهم بالحكم

افردهم بالذكر فلو كان الخطاب يتناولهم لزم التكرار كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم. والجواب عن الاول ان وجود المسمى لا يتناول الاسم ايضاً خلاف الاصل وهم ناس ومؤمنون والتخصيص اولى من اعتقاد ان الاسم لا يتناول مسماه فان التخصيص كثير. وهذا لا يوجد في اللغة وعن اثنائي ان قوله تعالى وانكحوا ضمير والضمير لا عموم فيه لغة وانما يعلم المراد به من دليل من خارج واذا قال السيد لعبيده اخرجوا لا يعلم انهم كل عبيده او بعضهم الا بدليل يدل على ان الواقف عنده في ذلك الوقت هاء الكل او البعض وكذلك ضمير الغائب لا يعلم الا من قبل الظاهر المفسر له وامسا المضمر من حيث هو مضمرة فلا عموم فيه لغة فلما لم يكن عاماً لم

وهو لا يصح ﴿ قوله وتندرج العبيد الخ ﴾ لشمول اللفظ ولا يتوهم ان الانحطاط في بعض الاوصاف يخرج لبعض الافراد من مدلول العموم ﴿ قوله ويندرج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم الخ ﴾ هذا عكس مسألة اندراج العبيد وهو ان الارتقاء في بعض الاوصاف لا يوجب تنزيه المرتفع عن ارادته من عموم التكليف وفائدة هاتاه المسألة تظهر في معرفتنا ما خالف فيه فعل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى التشريع العام هل يكون فعله ناسخاً او يجمع على الخصوصية. وهذا فيما كان من نصوص عمومات القرآن. واما عمومات السنة فهي تدخل في المسألة الآتية ان المخاطب بالكسر هل يدخل في عموم خطابه وقول الجمهور هو الاول لان الاصل المساواة في الاحكام بدليل قوله للذي قال له انك لست مثلنا انك قد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال رسول الله « والله اني لا تقاكم لله واعرفكم به » والخصوصية لا تثبت الا بقاطع ولم يزل السلف يعتبرون شمول الشريعة له ويرجعون في بيان المجملات الى صورة فعله وقد تمسكت فاطمة وعلي رضي الله عنهما بآية المواريث فطالبت بميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه

يتعين تناوله للعبيد والاماء فلذلك ذكرهم الله تعالى وينبغي على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكليف على ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء ﴿ ويندرج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم عندنا وعند الشافعية وقيل علو منصبه

يأبى ذلك وقال الصير في ان صدر الخطاب بالامر بالتبليغ يتناوله والالتاولة جرت عوائد الملوك انهم لا يجاطبون خاصتهم بخطاب يعم العامة معهم بل يخصونهم بخطاب خاص فن لاحظ هذه القاعدة قال بعدم الاندراج ومن لاحظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . واجاب عن الاول بان وزير الملك وقائد جيشه يكون في العظمة وصفات الكمال مقاربا للملك وربما كان اكمل منه فذلك قبح اندراجهم مع العامة في الخطاب وتعين سلوك الادب معهم

واما خواص الله تعالى وان عظمت اقدارهم غاية العظمة فهم كالعدم بالنسبة الى الله تعالى وجميع ما هم فيه عطاء الله تعالى ومواهبه وليس لهم من ذواتهم الا العجز الصرف والحاجة والعدم والفناء والتغير والزوال والله تعالى في غاية العظمة والكمال من جميع الجهات في ذاته وصفاته غني عن غيره على الاطلاق فبعدت النسبة غاية البعد بل النسبة منقطعة بالضرورة فلذلك لم يلزم في حق الله تعالى مع خاصته ما يلزم في احوال الملوك . واما الفرق بين الامر بالتبليغ وغيره فلان الظاهر في الخطاب الذي يبلغه لغيره انه لا يندرج فيه لغة كقولنا تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ونحو ذلك فهذا لا يتناوله من حيث اللغة بل بدليل منفصل او يقال هو مأمور بان يقول لنفسه ايضا لانها من جملة

ترجمة الصير في

والصير في هو ابو بكر محمد بن عبد الله المعروف بالصير في الشافعي المتوفى سنة ٣٣٠ قيل فيه انه اعلم الناس بالاصول بعد الشافعي وله مع الاشعري مناظر في شكر المنعم لان الصير في كان يرى وجوب شكر المنعم عقلا كما قالت المعتزلة قوله وكذلك يندرج المخاطب الخ هذا شمول عرفي اذا الوضع لم يجعل الكلام شاملا لقائله الا بقربة والمراد بالمخاطب به المتكلم ولو لم يكن مخاطبا وهذا القول هو قول الجمهور واليه مال البخاري رحمه الله في طالع كتاب الوقف من صحيحه وعندني ان الحجة لهذا القول ما وقع في صحيح البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من يشتري بئر رومة فيكون دلوها فيها كدلاء المسلمين فاشترها عثمان رضي الله عنه ووقفها على المسلمين فهو ممثل لامر النبي صلى الله عليه وسلم الذي منه جعل دلوها فيها كدلاء المسلمين فلا شك انه علم دخوله في لفظ المسلمين من قوله عند تحييسها انها حبس على المسلمين وان كان هو الناطق به وهذا في العقود والاعخبار واما الاوامر فاستثنائها جماعة ويدل لهم ان الاوامر موضوعة للخطاب خاصته قوله والصحيح عندنا اندراج النساء الخ لان الصيغ

المؤمنين (*) وكذلك يندرج المخاطب في العموم الذي يتناوله لان شمول اللفظ يقتضي جميع ذلك المراد بالمخاطب بكسر الطاء الذي هو قاعل الخطاب فاذا قال من دخل دارى فامرته طلق هل يندرج هو فاذا دخل طلقت امراته اولا يندرج فلا تطلق امرأته ويبطل لفظه بالكلية في مثل هذا المثال لانه ليس له التصرف في طلاق امرأة غيره وكذلك في العتق (*) والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير قاله القاضي عبد الوهاب وقال الامام فيخر الدين ان اختص الجمع بالذكر لا يتناول الاناث وبالعكس كشواكر وشكر وان لم يختص كصيغته من تناولها قال وقيل لا يتناولها وان لم يكن مختصا فان كان يمزا بعلامة الاناث لم يتناول الذكور ككلمات وان تميز

بعلامة المذكور كسليمين لا يتناول الاناث وقيل يتناولهن) اما اطلاق القاضي فبناء على ان النساء مثل الرجال في الاحكام
الا مادل الدليل على تخصيصه والتحقيق ما قاله الامام فان البحث في تناول انبها هو بحسب دلالة اللفظ لغة وذلك ينبغي ان
يؤخذ من اللغة لا من الشريعة وقاعدة العرب ان فواعل جمع فاعلة المؤنثة ولا يكون جمع المذكر لخصوصية
وصواب وكافرة وكوافر قال الله تعالى ولا تمسكوا بعمد الكوافر وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة
وحفصة رضي الله عنهما انكن لاتن صواحبات يوسف . قل أئمة اللغة وقد شذ من ذلك فارس وفوارس
وهالك وهالك وأما فعل جمع فعول ﴿ ٢٣٣ ﴾ نحو شكر جمع شكور وصبور وصبر قائم المذكر فان

فعولا اصله المذكر فلا
يتناول فواعل المذكور ولا
فعل الاناث لغة وغير المختص
نحو فاعل مثل قبيلة وقبائل
المؤنث ومقتل ومقاتل
للمذكر يصلح للامرين فلما
صلح لهما ولام . التعريف
تقتضي العموم في كل ما
يصلح اللفظ له فيعم في
الجميع . واما جمع
السلامة بالالف والتاء
فيختص بالمؤنث نحو
هندات ومسلمات وعرفات
فلا يتناول المذكر لان
التاء فيه علامة التانيث
ولكذلك حذف التاء الكائنة
في المفرد لئلا يجتمع علامتا
تانيث هذا ثقل النحاة
وكذلك قالوا ان جمع السلامة
بالواو والنون او بالياء
والنون نحو مسلمون
ومسلمين خاص بالمذكور
وان الواو فيه علامة للرفع

المختصة بالذكر في اللغة تشملهم لما تعارفه العرب من تعاييب المذكر على
المؤنث عند الحكم عليهما الا ترى ان سبب نزول آية ولا تتمنوا ما فضل
الله به بعضكم على بعض هو سؤال النسوة الاذن لهن بالجهاد ليشركن
الرجال في فضله ومع ذلك وقع الخطاب بصيغة التذكير وبقرينة عموم
التشريع وهو ما اشار له القاضي عبد الوهاب فتكون تلك الصيغة مغلبا
فيها الذكر لان الكلام جار على اسلوب العرب وهم يغلبون التذكير
لان مرجع التغليب الى سبق المذهب للذهن والناس لا تسبق الى اذهانهم
عند المخاطبة الا الذكر لانهم الذين اعتادوا تكليمهم وهم الشاغلون
بمظاهر المدينة كلها ﴿ قوله فائدة قال الاصوليون من وما في الاستفهام
للعوم الخ ﴾ تلخيص الاشكال مع بيان ان لو سأل سائل فقال من في
الدار لحسن في جوابه ان يقال زيد والجواب لا يحسن الا متى طابق السؤال
فيلزم ان يكون زيد مطابقا لمن وزيد جزءي فتكون من جزءيا . وحاصل
جواب المص ان عموم الاستفهام لا ينافي خصوص الجواب اذا كان مدلول
العموم منحصرا في واحد فالسؤال عن كل من يصح كونه في الدار .

والجمع والتذكير فلا يتناول المؤنث . احتج من قول بان جمع السلامة بالواو والنون او الياء والنون يتناول
المؤنث بان النحاة قالوا بان عادة العرب اذا قصدت الجمع من المذكر والمؤنث قالوا للكل بصيغة المذكر فيقولون زيد
والهندات خرجوا فياتون بالواو التي هي علامة التذكير لان زيدان جملتين . وجوابهم ان هذا تناول طرأ عن ارادة
المتكلم وكلامنا في تناول من جهة الوضع اللغوي فلا حجة فيما ﴿ فائدة ﴾ قال الاصوليون
من وما في الاستفهام للعموم فاذا قلنا من في الدار حسن الجواب بقولنا زيد واجموا على انه جواب مطابق
والعموم كيف يطبق عليه زيد فانطبق زيد يقتضي ان الصيغة ليست للعموم وكذلك ما عندك فتقول درهم هذا سؤال

والجواب بواحد لانه الذي انحصر فيه الكون في الدار فاشبه الكلي
 المنحصر في فرد وكان المصن اراد بذلك الاشارة الى مثار شبهة القائلين
 بعموم من وما في الاستفهام مع التفرقة بين صلاحية الاستفهام للعموم بهذا
 المعنى دون اللفظ الدال على المستفهم عنه على عادته من الاحتفال بالتفرقة
 بين العبارات المتشابهات ظاهرا والمختلفات حقائق وفي هذا الجواب مع
 اجماله ايهام الاعتراف باثبات عموم لحكم الاستفهام مع ان القصد ابطال
 قول من توهم . والذي يفصح لك عن ابطاله انه
 لاشك أن لنا في صيغة الاستفهام ثلاثة اشياء استفهاما
 ومستفهما عن ثبوت الحكم له وحكما فان اراد تعلق العموم بالاول اي
 بانواع الاستفهامات الصادرة من الناس او من المتكلم فهو واضح الفساد
 وان اراد ان العموم في الحكم فكذلك لانه غير مسئول عنه بمن وما فلا
 ينسحب عليه عمومهما لان من وما يسأل بهما عن الذات والتصور فليبر
 يبق الا المستفهم عن ثبوت الحكم له ولا شك ان السائل لا يريد من
 استفهامه معنى عموم المستفهم عنه عموما شموليا اي بتتبع افراده فردا فردا
 لان ذلك غير مقصود له بل انما يسأل عن فرد منهم يطلب تعيينه من بين
 من يصلح له وهو كلي لا ينحصر فيه واحد من الكائنين في الدار مثلا
 دون آخر ولا شك ان الكلي غير العام لان العام قضية كلية وانا العموم
 هنا بدلي وهو معنى الإطلاق عند الاصوليين وكان هذا معنى قول المص
 « وكان المستفهم قال اني اسألك عن كل احد يتصور ان يكون في الدار
 - الى ان قال - فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام » اما قول المص
 « ونظير هذا ان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين الخ - فغيره بالنظير لانه ليس

مشكل جليل والجواب عنه
 عسير وجوابي: ان العموم
 انما هو باعتبار حكم الاستفهام
 لا باعتبار الكون في الدار
 والاستفهام عم جميع الرتب
 وكان المستفهم قال اني اسألك
 عن كل احد يتصور ان
 يكون في الدار لا اخص
 بسؤالي عددا دون عددا ولا
 نوعا دون نوع والواقع من
 ذلك قد يكون فردا او
 اكثر اولا يكون في الدار
 احد وكذلك يقول المجيب
 ليس في الدار احد فالعموم
 ليس باعتبار الوقوع بل
 باعتبار الاستفهام وشموله
 لجميع المراتب المتوهممة
 من تلك المادة ونظير هذا
 ان الله تعالى اذا قال اقتلوا
 المشركين فلم يجد في الارض

من نوع العموم الذي اثبت المص الاستفهام اعني العموم البدلي بل الآية
 من باب العام الا ان محل التنظير هو كون الواقع قد ينحصر في فرد حتى
 في العموم الشمولي بله العموم البدلي فان لم تكن هاتئ التاويلات هي
 مراد المص فجوابه باطل اذ الصواب التصريح ببطالان عموم من وما في
 الاستفهام وابطال مستند السائل في قوله « والجواب مطابق للسؤال »
 بانه كما يطابق قولنا زيد يطابق قولنا الزيدان والزيدون ورجال وكل
 الرجال فلم تعين من الواحد ولا لجميع الافراد وتلك سنة المطلق
 كالنكرة وبانه يصح الجواب بزيد فقط ولو كانت فيها زيد وغيره اذ
 المجيب لا يلزمه استقراء كل من في الدار ولو كان السؤال عن عموم
 الكائنين لما صح الاقتصار في الجواب على البعض نعم اذا كان الاستفهام
 انكاريا افاد العموم لانه كالنفي كما صرح به النحاة في بحث مسوغات
 الابتداء بالنكرة فجعلوا وقوعها في حيز النفي وشبهها مسوغا للابتداء
 لاجل العموم وجعلوا مسوغ نحو من عندك هو مسوغ نحو هل فتي
 عندك وهو كون النكرة مستفها عنها لان ذلك ينافي بمجوليتها لظهور
 انه لا عموم في هل فتي عندك وكان مراد من قال بان ما ومن في الاستفهام
 للعموم انما هو الاستفهام الانكاري وقد قد تقدم الكلام على من وما في
 الشرط والموصولية في الفصل الاول ﴿ قوله فائدة صيغ العموم وان
 كانت عامة في الاشخاص فهي مطلقة في الازمنة والبقاع والاحوال الخ ﴿
 هذه القاعدة من مختصرات بعض المتأخرين وقد لهج بها المص قال تقي
 الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة ما حاصله: أولع بعض اهل العصر
 (لعلم يعني المص) بان قالوا ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال

الا مشركا واحدا فقتلناه قانا
 نكون قائمين بما توجه
 علينا من حكم ذلك العموم
 مع ان الواحد ليس بعموم
 ما ذلك الا ان الوقوع غير
 وجوب القتل فالعموم انما
 هو باعتبار ان الله تعالى اوجب
 قتل كل من يتوهم وجوده
 في العالم من المشركين فهذا
 هو العام. واما الواقع من ذلك
 فقد يكون واحدا او اكثر
 او لا يوجد مشرك ابتهما
 وذلك لا يقدح في العموم
 ولا في حكمه فما به حصل
 العموم غير ما به يخرج عن
 عمدة العموم * (فائدة) صيغ

والا زمنة والبقاء والمتعلقات ثم يقولون المطلق يكفي في العمل به صورة
واحدة فلا حاجة للتخصيص ح وهذا باطل لان العموم يقتضي ان لا
يشذ فرد واذا قلنا باطلاق الزمان يلزم عليه شذوذ بعض الافراد « وحاصل
مثال هذه القاعدة ان المخرج من العموم ان كان نوعا مما يتناوله العام او
فردا منه في جميع احواله بحيث لا يثبت له حكم العموم فهو تخصيص
كتخصيص الانبياء من آية المواريث وتخصيص بيع الرباء من آية واحل
الله البيع والا فهو تقييد كالخراج الولد القاتل من آية المواريث فانه لا
يقتضي اخراج واحد من الاولاد ولا صنف بل اخراج ولد في حال خاص
وقد يرث لو كان في غير ذلك الحال او لو كان ذلك الحال يقبل الارتفاع
كالشك في النسب فانه مانع من الارث فلو زال رجع الارث . هذا
حاصل ما يؤخذ من كلام المص في مواضع من كتبه خصوصا في مبحث
تخصيص الكتاب بخبر الواحد . فالمصنف يرى قضية العموم من قبيل
القضية الكلية المطلقة العامة وهي التي حكم فيها بثبوت النسبة للموضوع
بالفعل اي في الجملة بدون ضرورة ولا دوام مثل كل انسان متنفس وعليه
فيكون تخصيصها الذي هو من قبيل التناقض قضية جزئية دائمة وهي
المحكوم فيها بدوام المحمول للموضوع مادامت ذات الموضوع لا باعتبار
بعض اوصافه نحو كل انسان حيوان فلذلك رأى المص ان اخراج الولد
بوصف كونه قاتلا ليس اخراجا له مادامت ذاته لان حرمانه لم يكن
لذاته بل لكونه قاتلا بخلاف اخراج الانبياء من الارث فانه ثابت لهم
مادامت ذواتهم لا في حالة مخصوصة . وليس مرادنا من المطلق هنا المطلق
المصطاح عليه عند الاصوليين اعني ما دل على الماهية بلا قيد اذ ليس ثم

العموم وان كانت عامة في
الاشخاص فهي مطلقة في
الازمنة والبقاع والاحوال
والمتعلقات فهذه الاربعة
لا عموم فيها من جهة ثبوت
العموم في غيرها حتى يوجد
لفظ يقتضي العموم فيها نحو
لا صوم من الايام
ولا صاين في جميع البقاع ولا
عصيت الله في جميع الاحوال
ولا شغلن بتحصيل
جميع المعلومات فاذا قال الله
تعالى اقتلوا المشركين فهذا
عام في جميع افراد المشركين
مطلق في الازمنة والبقاع
والاحوال والمتعلقات
فبقتضي النص قتل كل مشرك
في زمان ما وفي مكان ما
وفي حال ما وقد اشرك
بشيء ما ولا يدل اللفظ على
خصوص يوم السبت ولا
مدينة معينة من مدائن
المشركين ولا ان ذلك
المشرك طويل او قصير ولا
ان شركه وقع بالصنم او
بالكوكب بل اللفظ مطلق
في هذه الاربعة (فائدة)
من في الاستفهام للعموم وكل
ايضا اذا كانت في الاستفهام
للعوم فقولنا من في الدار

لفظ دال على الزمان او المكان بل المراد ان صيغة العموم لما لم تدل الا على الافراد كان غير الافراد مسكوتا عنه فهو الاطلاق بالمعنى اللغوي. والذي أثارهاته الشبهة اختلاف مقتضى الحكم اعني الامر بانها دال على المرة وكذلك ما في معنى الامر من الخبر المراد به الانشاء والباقي على حاله، مع مقتضى المحكوم عليها في صيغة العموم الذي هو اللفظ الشامل فان العموم كما قدمنا لا يقع الا في تركيب ولا بد له من شيء يتعلق هو به وهو المسند من فعل امر وهو الغالب او فعل مراد به الامر او اسم فاعل ونحوه مراد به ذلك وكذلك الخبر الصريح ايضا عند وقوع العموم فيه ولا شك ان مقتضى هذا المسند مطلق فلما نظر المص فوجد في صيغة العموم رائية اطلاق من جهة المسند توهم ان الاطلاق جاء من الجهة التي جاء منها العموم ولما كان الاطلاق لا يقتضي تكرار ما يتعلق به العام بل يحصل الامتثال باستغراق المسند للافراد مرة في زمن ما جعل الازمنة مطلقة فبنى عليه ان نحو اقتلوا المشركين لا يقتضي الاقتل الموجودين في مكان ما فلو استاصل المسلمون مشركي بدر مثلا حصل الامتثال ولم يلزم تتبع البقية وزاد المص في مبحث تخصيص الكتاب بالسنة فقال: ان نحو قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث ليس تخصيصا لآية يوصيكم الله في اولادكم لان حاله كونه قاتلا غير مشمولة لعموم آية المواريث وذهل عن كونه في حالة القتل يطلق عليه انه ولد وذلك كله خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العام يقتضي تتبع الافراد اينما وجدت ومتى ما وجدت وكيفما وجدت نحو افعل كل خير فيجب ان تتبع ما يصدق عليه انه خير في كل زمان ومكان والابطال ماهية العموم. والتحقيق ان قضية العموم

مثل قولنا اكل الرجال في
الدار فاستويا في العموم
واختلفا في امور كثيرة منها
ان كلا تجاب بنعم او بلى او لا

اما كلية دائمة مطلقة ان كان الحكم على الاجناس نحو كل ولد يرث
وهي التي الحكم فيها بدوام النسبة مادامت ذات الموضوع. واما عرفية
عامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع وذلك
عند ما يكون الحكم على اوصاف نحو اسماء الموصولات والشروط
وترتيب الحكم على الوصف والاولى تقيضها المطلقة العامة وهي التي
حكم فيها بفعلية النسبة في الجملة اي في وقت ما ولا شك انها مع ذلك
جزئية لانها تقيض الكلية فيثبت التناقض مع حالتها كما ان تقيض
العرفية العامة هو المطلقة العامة الحينية اي بزيادة قيد كونها في بعض
الاحيان فظهر ان تقيضهما سواء وان التناقض ثابت بمجرد خروج بعض
الافراد ولو في بعض الاحوال فانكار كون اخراج فرد في حالة ما
تخصيصا انكار لا تساعد عليه اللغة ولا المنطق ولا الاصطلاح الاصولي
على ان كلام المصنف في تعريف الاستثناء من الباب الثامن ينافي هذا القاعدة
حيث رأى في الشرح تغيير الحد الذي ذكره الامام فابدله بقوله
« ما لا يدخل في الكلام الا لاجراج بعضه او بعض احواله او متعلقاته »
فجعل اخراج الاحوال والمتعلقات من الاستثناء وهو تخصيص.
واما الذي بذله على هاتين الشبهتين وهو انه لو لم يستيعاب في سائر الازمان
والبقاء والاحوال للزم عليه ان لا ينكف المكلف عن الفعل وأن يتعذر
حصول الامتثال للامر الوارد بشيء عام فدفعه وكشفه ان الامتثال يحصل
باستيعاب الحكم لجميع الافراد لكن مرة واحدة لان المرة هي مقتضى
الامر ويحصل الامتثال في اوقات الممكنة والتيسير وكذلك امكنتها لان
ذلك مقتضى عدم التوقيت ان قلنا ان الامر لا يدل على الفور فلو قيل
أكرم جميع اهل العلم فأكرمهم في بلد ثم وجدهم في بلد آخر لم تلزم
اعادة الاكرام لان الامر للمرة وكذا لو وجدهم في يوم آخر فاذا لم

ولا كذلك من فتقول
لمن قال أكل الرجال في
الدار نعم اولا ولا تقول لمن
قال لك من في الدار نعم

اولا وسبب الفرق وسره ان نعم وبلى ولا اجوبة موضوعية في لسان العرب للجواب عن التصديقات الخبرية
فنعلم للموافقة في النفي او الايجاب ولا مخالفة الايجاب * ولي لمخالفة النفي فمن قال قدام زيد وارتدت موافقته قلت
نعم او مخالفتها قلت لا ومن ﴿ ٢٣٩ ﴾ قال الم نعم وارتدت موافقته قلت نعم او مخالفتها قلت بلى
وهو السرفي قول العلماء

لو قالت ذرية آدم في قوله
تعالى الست بربكم نعم كفروا
بسبب ان ليس للسلب
فالاستفهام وقع عن السلب
فلوقالوا نعم كانوا قد قرروا
عدم الربوبية وهو كفر لكن
قلوا بلى فكانوا نافرين لذلك
النفي فكانوا مثبتين للربوبية
وهو الحق اذا تقرر ان
هذه الحروف لا تستعمل
الا في جواب التصديق فقول
القائل اكل الرجال في الدار
سؤال عن تصديق يحسن
جوابه بنعم ولا ومن في الدار
سؤال عن تصور كأنه قال
صور لي الحقيقة الكائنة في
الدار من هي فلا يسعه ان
يقول الا زيد ونحوه ولم يسأله
عن تصديق حتى يجاوبه
مجواب التصديق وبهذا يظهر
لك ان العموم تارة يكون
في التصور وتارة يكون في
التصديق وتارة يكون
في متعلق التصديق ونحو
اكرم الرجال او الامر
نحو اكرم الرجال او النهي
نحو لا تشتم الرجال فهو

عدم التكرار لعدم العموم بل لتحقيق الامتثال من مقتضى الامر فالعموم
في متعلق الحكم والاطلاق في الحكم واما ما يرد في بعض الاوامر من
الدلالة على الاستيعاب فتؤكد لما فهم التزاما من العموم يدل لهذا كله
انه لو وقع الفعل في حيز النفي او النهي وكان متعلقا من صيغ العموم
استفيد العموم في الامرين معا نحو لا تكرم احدا فلم تبقى رائحة الاطلاق
المدعى في عموم الاشخاص وبهذا تنزل هذه القاعدة المخترعة من
أسوسها كما كادت هي ان تنزل باب العموم ﴿ قوله وبلى لمخالفة
النفي الخ ﴾ اي في الغالب وقد تجيء بمعنى نعم كما تجيء نعم في موقعها
الا ان نعم لما كانت للتصديق لم تدل بعد الاستفهام عن النفي على كون الجواب
للنفي او للنفي وما ناسبه المص للعلماء وهو مروي عن ابن عباس قيل اراد من الكفر
عدم التصريح بالايان وقيل لانها اظهر في تقرير المسئول عنه وقال السهيلي
الاستفهام التقريري كالايجاب فلا يضر جوابه بنعم ﴿ قوله فان قلت من
عندك تصديق الخ ﴾ عليه منع ظاهر وهو عدم التساوي بين الخبرية
النحوية أي الجملة وبين التعريف والقضية المنطقية بل بينهما العموم
المطلق فكل تصديق خبر ولا عكس فان الخبرية المشكوكه خبر لا تصديق
الا ترى انهم قولوا ان المكسورة الهمزة يؤكد بها الخبر مع تصريح الشيخ

اعلم من هذه الاقسام كلها فقولنا من في الدار طلب تصور الحقيقة الكائنة في الدار ان كانت وجدت وعم الاستفهام في
جميع رتبها وقولنا اكل الرجال في الدار هو سؤال عن قول القائل كل الرجال في الدار هل هو صادق او كاذب فان قلت انت نعم
فقد صدق كل الرجال في الدار اولا فقد كذب المخبر الاول الذي سئل عن خبره فان قلت من عندك
تصديق بالضرورة لان من مبتدأ وعندك خبره باجماع النجاة ولذلك حسن السكوت عليه فينبغي ان يحسن فيما نعم
اولا كما تقدم قلت مسلم هو تصديق لكن التصديق له حالتان تارة يكون التصديق من جهة المخبر وتارة لا يكون

فمن الاول قولنا الله ربنا ومحمد نبينا ومن الثاني قولنا قول الكافر العالم قديم خطأ فالعالم قديم تصديق لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر فنحن أخذنا نجبره وجعلناه تصورا مبتدأ وأخبرنا عنه وكذلك قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر تصديق وقد جعلناه نحن مبتدأ فجرى بالنسبة اليه تصورا وهو تصديق باعتبار نسبته الى الله تعالى كذلك من عندك هو تصديق لكن المستفهم اخذه على سبيل التصور لم يجزم باسناد احد ﴿ ٢٤٠ ﴾ جزئيا الى الآخر فهو تصور من هذا

الوجه وكذلك قولك ما الانسان ما الحيوان مبتدأ وخبر ولا يحسن فيه الجواب بنعم اولا لان السؤال وقع عن تصوير الانسان أو الحيوان (الفصل الثالث في مخصصاته وهي عند مالك خمسة عشر فيجوز عند مالك واصحابه تخصيصه بالعقل خلافا لقوم كقوله تعالى الله خالق كل شيء خصص العقل ذات الله تعالى وصفاته) الخلاف محكي على هذه الصورة وعندني انه عائد على التسمية فان خروج هذه الامور من هذا العموم لا ينافي فيه مسلم غير انه لا يسمى التخصيص الا ما كان باللفظ هذا ما يمكن ان يقال اما بقاء العموم على عمومته فلا يقوله مسلم (وبالاجماع والكتاب بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر) * مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكك ايمانكم خرج منه الاخت من الرضاة وغيرها من موطآت الآباء والابناء والمخصص بالكتاب وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن

عبد القاهر بصحة وقوعها في جواب كيف واين نحو انه صالح في جواب كيف زيد صرح به في الاسناد الخبري مع تصريحهم في باب الانشاء بان كيف واين يسأل بهما عن التصور وجواب المص لا طائل تحته اذ ليس في الاستفهام تصديق بشيء من المعنيين فتأمل

﴿ الفصل الثالث في مخصصاته ﴾

هي ما يخص العام ببعض الافراد اي تقصره عليها وهي الافراد الباقية بعد الاخراج . والمخصصات ان كانت منفصلة عن الصيغة فهي التخصيص وان اتصلت بها لفظا وزمنا فتسميتها بالتخصيص تسامح اذ لم يتحقق الشمول لصيغة العموم لان الكلام بأواخره والعام المخصص بالنوع الاول جدير بان يسمى مخصوصا وبالنوع الثاني خاصا كما تقدم في الفصل الثامن من الباب الاول . واقسام المتصل خمسة . الاستثناء والشرط . والغاية . والصفة . وبديل البعض من الكل . عند من لم ير المبدل منه في حكم المطروح والا فهو خاص من اول الامر والمنفصل هو البقية فمنه منفصل لفظا وزمنا لتعارض عام وخاص ومنه منفصل لفظا فقط كالعقل ﴿ قوله تخصيصه بالعقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء الخ ﴾ لاستحالة ان يكون قد اوجد نفسه وصفاته بالبداية فهذا هو حكم العقل لا خصوص ادلة التنزيه ﴿ قوله مثال ما خصص بالاجماع قوله تعالى او ما ملكك ايمانكم الخ ﴾

بأنفسهن ثلاثة قروء عام في كل مطلقة خصصه قوله تعالى واولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن . احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يقتضي ان البيان لا يكون الا بالسنة والتخصيص بيان فوجب ان يكون بالسنة فلا يكون الكتاب مخصصا جوابه : قوله تعالى في القرآن تيسانا لكل شيء وهو نفسه شيء فيبين

جعل التخصيص فيه بالاجماع لان قوله تعالى واخواتكم من الرضاة
وحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كليهما عام فلا يصح ان
يخصص كل منهما العام الآخر بل ذلك من تعارض العمومين ولذا قال
علي رضي الله عنه لما سئل عن الجمع بين الاختين في التسري « احلتهما آية
وحرمتها آية » فوجب المصير الى الاجماع . وأظهر من هذا في التمثيل قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء فانما خص منه الامة فان
عدتها حيثان وذلك بالاجماع كما اشار له القاضي ابو بكر بن العربي في
احكامه ﴿ قوله وبالقياس الجلي الخ ﴾ لا يشرع الله احكاما الا لحكم
ومصالح فمتى ثبت حكم علمنا انه لحكمة ثم نستخرجها باتباع مسالك
العلت فمتى عرفنا الوصف الذي كان علته للحكم ثم وجدناه في شيء
آخر الحقناله بحكم ما ورد فيه النص . ومن القياس ما لا يستند الى اصل
وهو الراجع الى المناسب اي ما يفهم منه مقصد شرعي اما باستقراء موارد
الشرعية وسبرها واما بالرجوع الى المقصد الاعلى من التشريع وهو رفع
التهمارج وتهذيب الاخلاق فالقياس اصل شرعي وما كلف فرعا عن نص
بل منه ما لا يستند لاصل محكوم له بحكم شرعي بل مأخوذ من مقاصد
الشرع وهذا معنى قول المص « والقياس مشتمل على الحكمة » على ان ما
هو مقيس على اصل هو في الحقيقة ليس فرعا عن المقيس عليه وانما سمي
المقيس عليه اصلا باعتبار كونه منبها على العلة والا فالمقيس والمقيس
عليه اخوان لا شتر اكيما في علة الحكم وهي الحكمة او امارتها الا ان احدهما
دعت اليه الحاجة فنص عليه والآخر تأخر . فما ذهب اليه الجبائي غير مسلم
والمص سلمه ثم حقق المناط فبين ان ما هو الفرع في وقت التخصيص
هو فرع لغير العام الذي يخصصه فقال « والجواب ان النص الذي هو

نفسه وهو المطلوب
(* وبالقياس الجلي والخفي
للكتاب والسنة المتواترة
ووافقنا الشافعي وابو حنيفة
والاشعري وابو الحسين
البصري وخالفنا الجبائي
وابو هاشم في القياس مطلقا
وقال عيسى بن ابان ان
خص قبله بدليل مقطوع
جاز والا فلا وقال
الكرخي ان خص قبله
بدليل منفصل جاز والا
فلا وقال ابن سريج وكثير
من الشافعية يجوز بالجلي
دون الخفي واختلف في
الجلي والخفي فقيس الجلي
قياس المعنى والخفي قياس
الشبه وقيل الجلي ما نفهم
علته كقوله عليه الصلاة
والسلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان وقيل ما ينقض
القضاء بخلافه وقال الغزالي
ان استويا توقفا والا طلبنا
الترجيح وتوقف القاضي
ابو بكر وامام الحرمين وهذا
اذا كان اصل القياس متواترا
فان كان خبر واحد كان
الخلاف اقوى . لنا ان اقتضاء
التصوص تابع للحكمة والقياس
مشتمل على الحكمة فيقدم
لنا ان القياس دليل شرعي

والعموم دليل شرعي وقد
تعارضوا * فاما ان يعمل بهما
فيجتمع النقيضان او لا يعمل
بهما فيرتفع النقيضان او يقدم
العام على الخاص وهو محال
لان العام دلالة على ذلك
الخاص اضعف من دلالة
الخاص على ذلك الخاص
لجواز اطلاقه بدون ارادة
ذلك الخاص والخاص لا
يجوز اطلاقه بدون ارادة
ذلك الخاص والا ضعف لا
يقدم على الاقوى فيتعين
تقديم الخاص عليه وهو
المطلوب. وبيانها بالمثل قوله
تعالى واحل الله البيع يقتضي
حل بيع الارض متفاضلا
وسميته والقياس على البر بغيره
فان عملنا بها اباحتنا التفاضل
بالآية ومنعناه بالقياس فيجتمع
النقيضان او الغناهما فلان
الحل من الآية والتحرير من
القياس فيحل ولا يحل وهو
ارتفاع النقيضين او الجمع بين
النقيضين فان الغناء العموم
يقضي ان لا يحل والغناء القياس
يقضي ان لا يحرم وان قدنا
العموم لزم تقديم الاضعف
فان العموم يجوز اطلاقه
بدون ارادة الارض وقياس
الارض لا يمكن ان يثبت
بدون التحريم في الارض
وهذه الارادة مطرة في جميع
صور اختصاص على هذا
التقرير احتجوا على منع
القياس مطلقا بان القياس فرع

اصل القياس الخ » وذلك لا يلاقي حجة الجبائي اذ الجبائي انما منع
التخصيص بالقياس لتنازل رتبة اي لفرعية نوعه عن نوع النص لا
لفرعية المخصص في المسألة الجزئية عن العام المخصوص به اذ مثل ذلك
لا يخفى عن مثله * قوله فاما ان يعمل بهما فيجتمع النقيضان او لا يعمل
بهما فيرتفع النقيضان الخ * دليل اقناعي لان اوله صحيح وهو انه
لو عمل بهما يجتمع النقيضان بواسطة اجتماع الشيء والمساوي لنقيضيه
لان النصين هما دليل الحكمين من اباحة وحرمة فاذا عملناهما معا ثبت
حكم التناقض بين مدلوليهما واما آخره وهو اننا اذا عملناهما يرتفع النقيضان
فلا يتم الا باعتبار الحمل على الظاهر الغالب بناء على انه لا دليل للحكمين
الا هذان النصان وانهما اذن وحظر مثلا وهذا لا يطرد لاحتمال ان
يكون لاحد المدلولين دليل آخر وهو الاباحة الاصلية او التحريم لاشتماله
على مفسدة. واحتمال ان يكون احد النصين يقتضي الندب العام والمخصص
يقضي اباحة البعض فليس ثم ارتفاع قضيين. فالتحقيق في الاستدلال
ان يقال ان اهمالهما نبذ للنصين عمدا وهو حرام وان تقديم العام على
الخاص اخذ بظاهر العموم مع وجود البيان لان دلالة العام على
الافراد ظنية من قبيل الظاهر ويصلح ان يشير لهذا الاستدلال قول
المصنف - لان العام دلالة على ذلك الخاص - اي الفرد الجزئي المخرج -
اضعف من دلالة الخاص - اي الدليل المخصص - على ذلك الخاص -
اي الفرد المخرج - لجواز اطلاقه - اي اللفظ العام - بدون ارادة
ذلك الخاص - الفرد - والخاص - اي الدليل المخصص - لا يجوز اطلاقه
بدون ارادة ذلك الخاص - اي الفرد الخ - . واما تقديم الخاص على العام

النصوص وكل ما هو شرط في النصوص فهو شرط في القياس من غير عكس فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الأصل وتقديم ما هو أكثر مقدمات على ما هو أقل مقدمات وهو باطل فإنت الأقل مقدمات أرجح مما هو أكثر مقدمات وتقديم المرجوح على المرجح محال والجواب أن النص الذي هو أصل القياس غير النص المخصوص بالقياس فلم يتقدم الفرع على الأصل فحديث عبادة بن الصامت في الربا في الأشياء الستة هو أصل القياس مثلاً والنص المخصص هو الآية فما قدم فرع على ٢٤٣ اصل حجة عيسى ابن أبان أنه إذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه فجاز تسليط

القياس عليه إما إذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه أو لم يدخله التخصيص البتة فلا تسلط القياس عليه. وحجة الكرخي أن التخصيص بالمخصص المتصل وهو أربعة الاستثناء والشرط والغاية والصفة وهذه أمور لا يمكن استقلالها بانفسها فتعين أن تكون مع الكلام الذي دخلت عليه كلاماً واحداً موضوعاً لما بقى بعد التخصيص فيكون حقيقة فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة أما المخصص المنفصل فحكم قوله عليه الصلاة والسلام لا تبعوا البر بالبر الحديث ولا يمكن جملة مع الكلام المخصوص كلاماً واحداً موضوعاً لما بقى بعد التخصيص حتى يكون حقيقة بل يتعين أن يكون مجازاً وإذا كان مجازاً ضعف

أي إهمال العام فترك لما بقي في الدليل العام من الأفراد وهو نبذ للشرع بلا داع فتعين أن نعمل بهما بأن نعطي الخاص ما يقتضيه نصاً ونثبت للعام ما يقتضيه ظاهراً وهو بقاء الأفراد غير ما أعطي للخاص وقوله حجة الكرخي الخ جوابها أن الضعف والقوة لو ساهماهما لا يكون لهما أثر في قبول التخصيص لجواز تخصيص الأقوى بالضعف عملاً بالمتعارضين. وإما ما يذكرونه في منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلان القوة في صحة النسبة للثبوت فالتعارض فيه ضعيف بخلاف القوة والضعف الراجعين إلى المعنى. وترجمة الكرخي تقدمت

ترجمة عيسى بن أبان

وعيسى بن أبان قال الخطيب في تاريخ بغداد عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى كان من أصحاب محمد بن الحسن الشيباني وملازميه ولي قضاء البصرة بعد أن عزل عنه اسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة وتوفي بالبصرة في صفر سنة ٢٢١ إحدى وعشرين ومائتين وكان يحيى بن اكنم استخلفه على القضاء بعسكر المهدي (موضع من بغداد وهو المعبر عنه بالجانب

تسلط القياس عليه. وقياس المعنى كقياس الارز على البر مجامع الطعام والنبذ على الخمر مجامع السكر ولحو ذلك وقياس الشبه قال القاضي وغيره هو الذي لا يكون مناسباً في ذاتها ويكون مستلزماً للمناسبة كقولنا في الحل أنه لا يزيد النجاسة لأنه مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز أن تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبنى القنطرة على جنسه ليس فيه مناسبة لكن هذا الوصف يشعر بالعلامة فإن عدم البناء يدل على قلته لأن العادة جرت بأن القناطر لا تبنى إلا على المائعات الكثيرة فما لا تبنى عليه قنطرة فهو غير كثير والظهارة شرع عام يقتضي اللطف بالمكلف أن لا تشرع إلا بما هو متيسر موجود في كل مكان وزمان فالقلة تناسب حيثما المنع فهذا هو المناسب الذي استلزمه ذلك الوصف

الطردى ولا شك ان هذا قياس ضعيف بالنسبة الى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القول ان يسلط على النصوص حتى ان القاضى قال قياس الشبه ليس بدليل شرعى البتة ومرادهم بقولهم ما تفهم علمه اى يسبق الى الفهم من كلام الشارع ما يعين علمه عند سماع اللفظ فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان يفهم منه ان المانع ما يشوش التفكير فيتمنى للجائع والحاقن وغيرها بجامع ما يشوش التفكير وأما قول الآخر ما ينقض القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور وذلك ان الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضى اذا خالف الاجماع او النص او القياس الحلي او القواعد فينبغي ان يكون القياس الحلي معلوما قبل النقض واذا عرفت بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الآخر فلزم الدور . واما قول الغزالي فتقريرة ان القياس يختلف مراتبه في الظنون فالمنصوص على علمه يفيد الظن اكثر من المستنبط علمه والقياس على اصل مجمع عليه اولى من القياس على اصل منصوص عليه يختلف فيه والثابت علمه بالنص اولى من الثابت علمه بالاياه وبالايماء اقوى من المناسبة وبالمناصفة اقوى من الطردى الى غير ذلك كما يذكر في ترجيح الاقيسة فظهر ان افادة القياس للظن تختلف رتبته في ذلك وكذلك العموم فان العموم متى كان قليل الانواع كانت افادته للظن اقوى مما كثرت انواعه ٢٤٤ فان احتمال التخصيص فيه اقل والعام من اللفظ الذي لم تجر العادة

باستعماله مجازا يفيد الظن اكثر من الذي جرت العادة باستعماله مجازا والمختلف في دخول التخصيص فيه اضعف مما لم يجز الخلاف في تخصيصه بغير ذلك القياس فرتب الظنون ايضا مختلفة في العموم واذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم فاذا تعارض قياس وعموم نظرنا بين الربتين فان وجدنا

(الشرقي) لما خرج يحيى مع المأمون الى فم الصلح وكان من اهل الحديث وله كتب كثيرة احتج فيها لمذهب ابي حنيفة . وترجمة ابي الحسين البصري تقدمت وترجمته ابن سريح تاتي ﴿ قوله اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول الخ ﴾ ان قلت كيف مثل بعد ان ادعى نفي وجود السنة المتواترة قلت لان الاجماع دليل التواتر كما سنحققه في كتاب الاجماع ﴿ قوله والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص الخ ﴾ قد علمت ما فيه مما تقدم

الظنين في انفسنا سواء توقفنا حتى يحصل مرجح من خارج او يسقطان وان وجدنا ظن احدهما اقوى قدمنا الراجح وهذا مذهب حسن بعضه قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان أقضي بالظاهر والله متولي السرائر . واما توقف امام الحرمين والقاضى فتعارض المداير فهذه ستة مذاهب واما اذا كان اصل القياس ثابتا باخبار الاحاد كان المانع من التخصيص بما اظهر لانما اضعف لضعف اصله (ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولنا او فعلا خلافا لبعض الشافعية) لنا ان الخاص والعام اذا اجتمعا فاما ان يعمل بهما اولا يعمل بهما او يقدم العام على الخاص او الخاص على العام والاقسام الثلاثة الاولى باطلة فتعين الرابع وقد تقدم بسطه وتصوير هذه المسألة في السنتين المتواترتين في زماننا عسرفان المتواتر في الاحاديث قل في زماننا او انقطع الغلبة العنانية برواية الحديث ولم يبق منها الا ما يفيد الظن حتى قال بعض الفقهاء ليس في السنة متواتر الا قوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات وعند التحقيق لا لحجة متواترة عندنا وابن العدد الذي يستحيل تواطئهم على الكذب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم غابتنا ان زويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز اسنادا متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا بل تصور هذه المسألة باعتبار الصحابة والتابعين رضي الله عنهم فان لاحاديث كانت في زمانهم متواترة اعنى كثيرا منها القرب العهد بالمروى عنده ولشدة العناية في الرواية فيكون حكمه تعالى كما تقدم باعتبار تلك القرون اما نحن فلا ﴿ اما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فاما بالقول فقوله تعالى يوصيكم

الله في اولادهم الآية . قال الاصوليون خصص بقوله عليه الصلاة والسلام انقاتل لا يرث وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل الملتين واما الفعل فخصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنهما عليه الصلاة والسلام من رجم المحصن في قصة ماعز وغيره . وههنا سؤالان الاول ما تقدم في الحديث المتواتر وجوابهما ما تقدم هو الثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص لانه قد تقدم ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة والبقاع والمتعلقات * فيقتضي توريث كل ولد في حالة غير معينة * فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث ٢٤٥ هـ في حالة ما كانت الموجبة الكلية انما يناقض السالبة الجزئية ولم نجد ولدا لا يرث في حالة ما بل

الجميع يرثون في حالة ما ولا يلزم من كون بعض الاولاد لا يرث في حالة خاصة ان لا يرث في حالة ما فان نفي الخاص لا يلزم منه نفي العام فاذا قلنا في الدار رجل لا يناقضه ليس في الدار زيد لان رجلا بصفة التكثير لم يتعين لزيد فلا يلزم من نفي زيد نفيه كذلك ههنا لا يلزم من نفي الارث في حالة القتل او غيره من الاحوال الخاصة نفي التوريث في حالة منكورة وكذلك يلزم ان يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين غير مخصوص اما بالنساء فلا نهى لم يندرجن في الصيغة لانها صيغة تذكير واما الصبيان فلا نهى يقتلون في حالة ما وهي اذا كبروا وكذلك الرهبان يقتلون اذا قاتلوا وهي حالة ما وكذلك اهل الذمة فلا يتصور فيه تخصيص بناء

﴿ قوله فيقتضي توريث كل ولد في حالة غير معينة الخ ﴾ فاذا يكون مدلول العموم عند المص كما تقدم قضية كلية مطلقة عامة وهي التي حكم فيها بفعلية النسبة اي بكون ثبوتها للموضوع او نفيها عنه ليس ضروريا ولا دائما بل في الجملة ومن المعلوم ان نفيها يكون جزئية دائمة اي ثابتة ما دامت ذات الموضوع فاذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم كلية موجبة مطلقة عامة فلا يناقضها الا بعض الولد لا يرث دائما ومن المعلوم ان هذا صادق بالولد القاتل فهو بعض فثبت التناقض وكان تخصيصا حتى على راي المص لان الاحكام الشرعية منوطه بالاوصاف فبخصوص الوصف يصير الموضوع جزئيا لا بمشخصاته الذاتية وانما ينفع المص كلامه لو كانت الجزئية تعتمد على التشخص ولما كانت غالب التشريعات تعتمد اوصافا وكانت الاخبار اخرج موصوف ايضا كان كلام المص عقيما اذ لا حكم الا للاحوال ح وقلها وقع الاخبار باعتبار الذوات في نحو الامر بقتل ابن خطل تخصيصا لحديث من دخل المسجد الحرام فهو آمن وهذا نادر في الشريعة جدا على اننا قدمنا ان التحقيق ان قضية العموم لا تخرج عن كونها دائما مطلقة او عرفية عامة ﴿ قوله فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث في حالة ما الخ ﴾ المجرور من قولنا في حالة ما متعلق بالمنفي وهو « يرث »

على هذه القاعدة فانا لم نجد فردا من هذا العموم لا يقتل في حالة ما انما يتصور ذلك في قوله تعالى الله خالق كل شيء فان واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما وقوله تعالى واوتيت من كل شيء فانها لم تثبت النبوة او ملك الدنيا او الشمس او القمر وغير ذلك في حالة ما وقوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها لم تدمر الجبال ولا السماء في حالة ما فهذا تخصيص محقق لما فيه من المناقضة للعموم ومن شرط المخصص ان يكون مناقضا للعموم ولا تناقض بين ثبوت الحكم في حالة ما وبين عدم ثبوته في حالة مخصوصة بل المناقض عدم ثبوته في جميع

الحالات وبهذه الطريقة يظهر لك ان اكثر ما يعتقد فيه التخصيص ٢٤٦ ٥٥ ليس مخصوصا فان تلك الافراد انما

لا بالنفي اي « لا يرث » ولو في حالته ما والمراد نفي ارث البعض في جميع احواله « لتصحح مقابلتها بقوله « في حالة خاصة » وقوله بعد « لان نفي الخاص لا يلزم منه نفي العمام » وهذه عبارات في غاية القلاقة فتثبت في فهمها على اساس ما ذكرت لك ﴿ قوله ويجوز عندنا وعند الشافعي وابي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ ﴾ لنا ولما ذكر معنا شروط في اصل قبول خبر الواحد تاتي في بابها واعتبارها عند التخصيص به او النسخ او غيرهما مما يرجع للبيان او الابطال اجدر من اعتبارها عند اثبات حكم مستأنف ﴿ قوله احتجوا بان الكتاب مقطوع الخ ﴾ اي محقق النسبة الى الشارع وخبر الواحد مظنون فكيف يبطل شيئا من معنى ما هو مقطوع النسبة للشرع بما لا ندرى صحة نسبتة فقوله « فلا يقدم على المقطوع » صوابه فلا يعارض به المقطوع اذ التخصيص ليس بتقديم بل هو اعمال لكلا الدليلين واولى من جواب المص ان نقول ان التعارض لم يقع بين النصين لما قلتم ولكن وقع بين الواجبين في حقنا لاننا متعبدون بالمقطوع وبالمظنون فاذا بلغ خبر الاحاد عندنا مبلغ الصحة وجب علينا العمل به كما يجب بالآية ثبت التعارض وجاء وجه الجمع بالتخصيص ﴿ قوله في خبر فاطمة ابنة قيس الخ ﴾ وذلك ان زوجها طلقها البتة فطالبت بالنفقة فقال لها مالك علي من شيء فجاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها ليس لك عليه نفقة ولا سكنى وامرها بالاعتداد في غير بيت زوجها. روى بعضه مالك في الموطا وروى زياد ليس لك عليه نفقة ولا سكنى مسلم. فلما كان في خلافة عمر ذكر والله هذا الحديث فقال مقالته التي ذكرها المص وفي رواية لا ندرى حفظت او نسيت وقضى بالسكنى

خرجت في احوال خاصة لا في جميع الحالات فلا يحصل التناقض ﴿ ويجوز عندنا وعند الشافعي وابي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفصل ابن ابي والكرخي كما تقدم وقيل لا يجوز مطلقا وتوقف القاضي فيه ﴾ لنا انهما دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص من العموم فيقدم على العموم لان تقديم العموم عليه يقتضي الغاء خبر الواحد بالكلية وتقديم الخبر على العموم لا يبطل العموم بل يبقى في غير ما يتناول الخبر فكان اول ولا جماع الصحابة رضوان الله عليهم على تخصيص آية الارث بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبياء لانورث وقوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في تحريم الربا وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها ﴿ احتجوا بان الكتاب مقطوع وخبر الواحد مظنون فلا يقدم على المقطوع ولقول عمر رضي الله عنه ﴿ في خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى علمها نسيت أم كذبت ولم ينكر عليه أحد فكان اجماعا

لقياس على النسخ . والجواب عن الاول ان الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ امدالاته العموم وتناوله بصورة
 تساولها خبر الواحد فاضعف من دلالة الخبر عليها لما تقدم في دليلنا . وعن الثاني ان الرمد على
 مهمة بالنسيان او الكذب ونحن نساعد عليه وانما النزاع اذا سام الخبر عن المطاعن . وعن الثالث الفرق ان النسخ
 لما ثبت انه المراد فيحتاج فيه اما التخصيص قياسا المراد من العموم لا ابطال ما ثبت انهما مراد مجازا . واما
 جرح الجماعة من التفرقة لعيسى بن ابيان والكرخي فهي ما تقدمت في التخصيص بالقياس وكذلك مدرك
 وقف (بـ فائدة) يلزم الغزالي أن ينظر ههنا الى مراتب الظنون كما تقدم له في القياس فان مراتب خبر الواحد في
 ادة الطن مختلفة وكذلك العموم وليس له ان يقول خبر الواحد اقوى من القياس لانا نقول هـب انه اقوى غير
 ن ذلك المدرك المتقدم موجود بعينه ههنا فيلزم انتقاضه وهو خلاف الاصل والفرق لا ينبغي من ذلك فان
 برق ان كان محتبرا لزم ان يعطف منه وصف آخر مضافا لما ذكرته من المدرك (بـ فائدة) أكثر النجاة والمحدثين على منع
 ان من الصرف وهو مشكل فان وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربي فلم يبق فيه الا العلمية والعلية الواحدة لا تمنع
 صرف على الصحيح والنون فيه اصلية لانه من ابان . وجوابه ان وزنه افعال واصله ايين ثم انقلبت الياء الفا لتجر كها
 يقل حركتها لما قبلها فنسخ ٢٤٧ من الصرف مراعاة لاجل وزنه فاجتمع وزن الفعل والعلمية كاحمد
 فان قيل يشك ذلك رجل

لقوله تعالى اسكنوهن . وقوله لا تخرجوهن من بيوتهن . وقال الدارقطني قول
 عمر لا تترك كتاب الله لم يحفظ الثقات فيه زيادة وسنة نبينا ، وفاطمة
 بنت قيس هذه صحابية جليلة قرشية وهي اخت الضحّاك بن قيس كانت
 ذات جمال وعقل ومنطق وفي بيتها اجتمع اهل الشورى عند قتل عمر
 رضي الله عنه كانت متزوجة بابي عمرو بن حفص ابن المغيرة فطلقها
 فتزوجت اسامة بن زيد وقوله ومن العلماء من حمل فعله على ان هذا
 حكم الافضية الخ هو قول مالك رحمه الله وهو اولى لان فيه جمعا
 بين المتعارضين ولان النبي صلى الله عليه وسلم أجدر بان يعظم شعائر الله

سمي بيع او قيل ونحوه من
 الافعال المعتلة المبنية لما لم
 يسم فاعله فان وزن ما لم يسم
 فاعله هو اولى في منع الصرف
 من وزن الفعل المضارع لانه
 خاص بالافعال ووزن
 المضارع يغلب في الافعال
 ولا يخصها بدليل افعال
 التفضيل ومع ذلك فقد نصوا
 على جواز صرف هذا النوع
 وشبهه قالوا انه صار الى
 وزن ما هو اصل في الاسماء

نحو رديك وقيل واما ابان فلم يرجع بعد التغير الى بناء اصلي فامتنع صرفه فهذا هو الفرق وأما من صرفه فزعم
 ان اصله فعال لا افعال من التبيين حكى ذلك ابن عيش في شرح المفصل (وعندنا يخص فعلنا عليه الصلاة والسلام
 واقرار الكتاب والسنة وفصل الامام فقال ان تناوله العام كان الفعل مخصصا له وبغيره ان علم بدليل ان حكمه كحكمه
 لكن المخصص فعله مع ذلك الدليل وكذلك ان كان العام متناولا لامتة فقط وعلم بدليل ان حكمه حكم امتهم وكذلك الاقرار
 يخص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم وبخصص غيره ان علم ان حكمه على الواحد حكم على الكل) اما
 تخصيص الفعل والاقرار للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافا ومدركا وسؤالا وجوابا والفعل
 والاقرار اضعف دلالة من القول لان القول يدل بنفسه والفعل لا يكون مدركا شرعا الا بدليل من القول يدل على انه
 حجة كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي
 واما تفصيل الامام فذاته قوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها يقول ولا غائط ولكن شرقوا او غربوا
 فهذا متناول للامة دونه عليه الصلاة والسلام ثم روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلا بيت المقدس مستدبرا الكعبة وقد علم بالدليل ان حكمه أنه يتناوله
 فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصا لما من حكم هذا النص الذي ثبت التعميم في حقه بالدليل ومن العلماء من

حمل فعله على حالة وهو أن هذا حكم الابنية والنهي محمول على الصحاري والافضية ومثال ما يتناول عليه الصلاة والسلام خاصة قوله عليه الصلاة والسلام نهيت أن أقرأ القرآن راکعاً أو ساجداً فهذا خاص به من حيث اللفظ وعلم بالدليل أن حكم أمته كحكمه . ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام ولا مته قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم وغير ذلك من النصوص العامة فإذا ثبت أنه عليه الصلاة والسلام فعل ما ٢٤٨ يقتضي أنه غير مراد بها فإن علم أن حكم

غيره كحكمه تخصص معه وإذا أقر شخصاً على خلاف هذه النصوص نعلم أن ذلك الشخص غير مراد بتلك العمومات فإن دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خصص الثاني كما خصص الأول وقولنا أن علم أن حكم غيره كحكمه لا يمكن أن يريد به جملة ما يصدق عليه أنه غيره لأن ذلك يؤدي إلى خروج جملة الأفراد من ذلك اللفظ ولا يبقى منه شيء فيكون هذا نسخاً لا تخصيصاً وبياناً بل يريد به بعض الأشخاص تحقيقاً للتخصيص (و عندنا العوائد مخصصة للعموم قال الإمام أن عام وجودها في زمن الخطاب وهو متجه القاعدة أن من له عرف وعادة في لفظ إنما يحمل لفظه على عرفه فإن كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه بذلك العرف أن اقتضى العرف

فإن قلت : ما حكمت تخصيص الكراهة بالافضية قلت مشائفة للمعارف في آداب البشر فإن المرء يستحي حيث لا حائل يستر له ولما كان في الفضاء يتوهم نفسه لا حائل بينهما وبين الكعبة والوهم هو سلطان القوى كلف في تلك الحالة بالتحاشي مما يعدل الوهم استخفافاً بخلاف حال البيوت . ومن هذا القبيل ما روي أن أبا بكر رضي الله عنه كان يتقنع في الخلاء حياء من الله مع أن الله ينظره من تحت القناع ولكنه ارضى نفسه بما اعتاده الوهم وكذلك شرع للصلي المنفرد في بيت ستر عورته مع أن الله يراه من تحت الأزار ٢٤٩ قوله وعندنا العوائد مخصصة النسخ المراد العوائد العامة وهي ما غالب على الناس من قول أو فعل أو ترك وهي تخصص ما قارنته فإن قارنت نصاً شرعياً خصصته وإن قارنت الفاظ الإيمان والعقود خصصتها . أقول وهذا ما لم يدل دليل على أن العموم جاء لشمول تلك العادة بالحكم مثل قوله صلى الله عليه وسلم كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل بعد تعودهم اشتراط الولاء للبائع ٢٥٠ قوله فائدة العوائد القولية تؤثر في الألفاظ تخصيصاً النسخ العوائد القولية هي الحقائق العرفية وشرطها أن يهجر استعمالها في غير ما اصطلاح عليها حتى تصير نقلاً كما أشار له المصنف هنا

تخصيصاً أو على المجاز أن اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة أو اضماراً أو غيره وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لأن العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ إما العوائد الطارئة بعد النطق فلا يقضى بها على النطق فإن النطق سالم عن معارضتها فيحمل على اللغة ونظيره إذا وقع النقد في البيع فإن الثمن يحمل على العادة الحاضرة في النقد وما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود لا عبرة بسبب في هذا البيع المتقدم وكذلك النذر والاقرار والوصية إذا تأخرت العوائد عليها لا تعتبر وإنما يعتبر من العوائد ما كان مقارناً لها فكذلك نصوص الشريعة لا تؤثر في تخصيصها إلا ما قارنها من العوائد ٢٥١ (فائدة) العوائد القولية تؤثر في الألفاظ تخصيصاً ومجازاً وغيره بخلاف العوائد الفعلية

وصرح به في الفرق الثامن والعشرين فان كانت عامة لبلد او فريق حملت
عليها الالفاظ العامة فيس كالفاظ العقود والالتزامات وان كانت خاصة
بشخص حملت عليها الفاظه الخاصة في ايمانه ونذوره وطلاقه وعقده لا في
العقود ويجدر ان تسمى بالعوائد الفردية وليس هذا الحمل في التحقيق
من تخصيص العموم بل من حمل اللفظ على عرف قائله كما اشار له قول
المص « وسبب ان العوائد اللفظية ناقلات للغة النسخ ». فالمراد من العوائد
القولية في كلام المص هنا حقائق عرفية في اطلاق الالفاظ سواء كانت عامة
ام خاصة بواجد من الناس، واما العوائد الفعلية الخاصة فهي غلبة صدور
فعل دون غيره من جنسها من شخص حتى يظن ان لفظها اذا اطلق لا
ينصرف الا لما غلب عليه فعلمه لانها الذي يخطر له عند الذهن واذا حمل
اللفظ عليها كانت تخصيصا لا محالة وقد حكى المص الاجماع على عدم
التخصيص بها واعترض عليه هذه الحكاية ابن عرفة وغيره واوردوا
مسائل من المذهب وقع تخصيصها بالفعلية واما العوائد الفعلية العامة وهي
غلبة صدور فعل دون غيره من عموم الناس او من غالبهم فلا شبهة في
التخصيص بها لعمومات الشريعة اذا كانت العادة موجودة وقت التشريع
ولعمومات اقوالهم وقد خص المالكية ذوات التقدر والشرف من عموم
قولهم تعالى والوالدات يرضعن اولادهن وكذلك من وكل رجلا على ان
يشترى له ثوبا فاشترى له ما ليس من لباس امثاله فانه لا يلزمه ما اشترى الا وقد
اعترض بهذا صاحب البرنامج على المص في كلامه هنا وهو في الحقيقة
يشول الى عادة عامة بدليل قولنا امثاله الا ترى انهم لم يطلبوا فعل الوكيل
لو اشترى له ما لم يعتد هو لياسته كما لو كان يتجنب بعض الالوان

مثاله ما اذا كان الملك لا
يلبس الا الخنزير يطلق دائما
الخنزير على الخنزير وغيره
فاذا حلف لا يلبس ثوبا
حنث بالخنزير وغيره
وعادته الفعلية لا تقضي
على لفظه فتصيره خاصا
بالخنزير فلا يحنث بغيره بل
يحنث بالجميع وسببه ان العوائد
اللفظية الناسخة ناقلات للغة
ومعارضتها لها من جهة ان
النسخ مقدم على المنسوخ
ومبطل له واما ترك ملاسمة
بعض انواع المسمى او
ملاسمة بعضها فلا يؤثر في
سبق الذهن الى ذلك
المسمى من حيث هو ذلك
المسمى فكون زيد لا يركب
الفرس او يركب لا يقدح
في انه اذا قال ركبت حيوانا
يتعين حمله على الفرس اذا
سكنت عادة يطلق لفظ
الحيوان على الجميع اما ان كان
لا يطلق لفظ الحيوان الا
على الفرس فهذه عادة لفظية
تقضي على لفظه بحمله على
الفرس كذلك اذا قال الملك
او غيره لا دخلت في هذا
النهار بيتا فدخل بيتا لم
يدخله قط حنث وان كانت
عادته بدخول غير هذا

على ان هذا في فروع قليلة والضابط انه حيث يتعين الامر يصار اليه والا فالمصير للقاعدة وقد اعترض ابن الشاط على المصنف في الفرق الثامن والعشرين وراى ان العوائد الفعلية من قبيل البساط يقيد به مطلق اللفظ. اذا تقرر هذا فحمل يمين الخالف بايمان المسلمين على الصوم والحج دون الاعتكاف هو من التخصيص بالعادة الفعلية العامة وليس من التخصيص بالعوائد القولية اذ العوائد القولية شيوخ اطلاق اللفظ على بعض معانيها دون غيرها وليس اطلاق لفظ اليمين بغالب على الخلف بالحج والصوم دون الاعتكاف اذ لا دليل عليه بل انما كثر فعل الحج والصوم دون فعل الاعتكاف او كثر الخلف بهما دون الخلف بالاعتكاف وفعلهما او الخلف بهما هو من قبيل الفعل لا من قبيل اللفظ الدال على الجنس وانما اوجب الاشتباها هنا ان مسمى اليمين هنا هو لفظ وهو صيغة القسم الانشائي فظن انه عين الاسم الذي هو لفظ يدل على جنس القسم فليس هذا من تخصيص لفظ اسم اليمين في العرف بان لا يطلق على كل يمين اي صيغة قسم بل هو من حمل لفظ الايمان على ما غالب عليهم الخلف به وهو من مسمى اليمين لا من اسمه فهو فعل لساني لا اسم لغوي وعليه فهو من تخصيص البساط وليس لفظ يمين هو الذي شاع في خصوص ما ذكر والا لا تقلب نقلا لفظيا على ان عموم الخلف به بين الناس يخرج محمله عن اعتبار العوائد الخاصة التي هي محل حكاية الاجماع وقد غفل عن ذلك المصنف وخالطه فاهم كلامه ان الاجماع متعلق بالعوائد الفعلية كلها حتى العامة مع ان موضوع المسألة في المتن ينفيه. وعليه والحكم بتعليق اكابر الفقهاء في تعليقاتهم هاتمه المسألة ليس من التحقيق في شيء لانهم ناطوا التعليق

البيت فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعه في اللغة أصلا بل ذلك عرف الاطلاق هو المؤثر ليس الا اما الفعل والملازمة فلا وقد حكى فيه الاجماع وليس منه قول العلماء العرف الخاص هل يقدم على العرف العام قولان فان مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالاطلاق لا بالفعل والمباشرة فتأمل ذلك فقد غلط فيما جماعته من اكابر الفقهاء المالكية وغيرهم حتى جعل بعضهم ان ما وقع للمالكية من حملهم ايمان المسلمين في الخلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف انه من باب العرف الفعلي وان عادة الناس يصومون كثيرا او يحججون كثيرا دون الاعتكاف وليس كما قالوا بل هو لان عاداتهم اذا نطقوا في الايمان يحلفون بالتزام الحج والصوم ولم تجر عاداتهم بنطقهم في الايمان بالتزام الاعتكاف فلذلك لم يندرج الاعتكاف في ايمان المسلمين

وكذلك قالوا اذا حلف لا يأكل رؤوسهم من حشته برؤوس الانعام التي جرت العادة بأكلها خاصة ومنهم من حشته بجميع الرؤوس قالوا ايضا منشأ الخلاف العادة الفعلية بأكل هذه الرؤوس دون غيرها وليس كما قالوا بل منشأ الخلاف ان عادة الناس اذا نطقوا بلفظ الرؤوس في الايمان يخصون هذا النوع دون غيره فهذه عادة نطقية واختلفوا اعني الفقهاء هل وصلت هذه الغلبة في النطق الى حد النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة ام لم تصل الى حد النقل فمناشأ الخلاف في الحالف هل ٢٥١ بحث بجميع الرؤوس اما الفعل فلا وكذلك لو قال رايت رأسا لم يختلفوا

في ان ذلك صادق على جميع الرؤوس ولا يختص ذلك برؤوس الانعام لان هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وانما حصل النقل في لفظ اكلت مع الرؤوس اما ان ركب مع الرأس غيره من الافعال نحو رايت وابصرت وأعلمت فلا يلزم ذلك بالعرف والفعل لا مدخل لهما في الالفاظ البتة وسببه عدم تعرضه للوضع الاول بخلاف العرف القولي فتأمل ذلك (٢) وعندنا تخصيص الشرط والاستثناء والاستفهام للعموم مطلقا ونص الامام على الغاية والصفة قال وان تعقبت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجاري في الاستثناء والغاية حتى والى فان اجتمع غايتان كما لو قال لا تقربوهن حتى يظهرن حتى يقتسبن قال الامام فالغاية في الحقيقة الثانية والاولى سميت غاية لقربها منها (٣)

بالتخصيص بالعوائد الفعلية العامة كما يظهر من التامل في كلامهم . واما مساله الرءوس فهي مناقشة في التعليل فالفقهاء خرجوها على اعتبار العرف الفعلي والمصير اها من غيرها وكلامه اقرب فهي من العرف القولي الخاص لان لفظ الرأس عند الحالف لا يراد منها الرءوس بعض المأكولات . قال المصير في الفروق هي من العرف القولي الراجع الى المركبات بان يراد بالرءوس عند تركيبها مع الاكل رؤوس الانعام خاصة ، هذا تحقيق هاذل المسألة التي طالما حيرت افهاما ، واثارت من الاشكال قاتما ﴿ قوله فمنهم من حشته برءوس الانعام الخ ﴾ الاول قول اشهب والثاني قول ابن القاسم ﴿ قوله وعندنا تخصيص الشرط الخ ﴾ فانما يدل على تعليق مضمون جملة جوابه على حصول مضمون جملة فعله فاذا كانت جملة الجواب مشتملة على عموم كان التعليق مفيدا لاجراج بعض الافراد او بعض الازمان وكلاهما تخصيص اما الاول فظاهر مثل كل نعمي صدقة ان كانت قيمتها دون كذا واما الثاني فنحو ان فعلت كذا فعبيدي احرار وذلك ان اجراج بعض ازمان العبيد تخصيص للعموم اللزومي وهو عموم الازمان الذي يستلزمه عموم الاشخاص ومن المعلوم ان اجراج اللازم يستلزم اجراج المازوم

تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم واما صورة التخصيص بها فكقوله تعالى اقتلوا المشركين ان حاربوا فهذا الشرط يقتضي اجراج من لم يحارب وقد كان يقتل لولا هذا الشرط واعلم انه على ما تقدم من ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال يقتضي ان يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطلقة لا تخصا وكذلك الغاية والصفة فان المقبول عند الغاية والصفة الخاصة والشرط الخاص مقتول في حالته ما لا نه مقتول في حالته معنفة والمعين يستلزم المطلق وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم بل قيدت الحالة المطلقة فيها واما الاستثناء فله حالتان ان استثنى نوعا او شخصا وجعلناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص لانه لا يقتل في حالة

ما وان استثنى موصوفا بصفة يمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لان الخاص الحاصل اشتراط تقيض تلك الصفة فيؤل الى الشرط وقد تقدم انه تقييد لا تخصيص. مثال الاول اقبلوا المشركين الا زيدا و الابني تميم. مثال الثاني الا من لم يجارب فهذا غور بعيد لم ارد لاحد ويكاد الناس الكل على خلافه قائله ﴿ (فائدة) ﴾ قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب و شرط الحكم فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط كالقدرة على التسليم في البيع وما كان عدمه مشتتلا على حكمة مقتضاها تقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة فهي الصلاة مع الايمان بمسمى الصلاة. كما ان المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم فمانع السبب كل وصف يخل بوجوده بحكمة السبب نقيضا كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها تقيض حكمة السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد العدواني ﴿ (فائدة) ﴾ قال الامام فخر الدين الشرط الداخلة على الجمل اتفق الامامان ابو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه يعم الجمل قلت والفرق

بينه وبين الاستثناء الذي خالف ابو حنيفة في عوده على جميع الجمل وخصصه بالجملة الاخيرة ان الشروط اللغوية اسباب كما تقدم في باب ما توقف عليه الاحكام والسبب شأنه تضمن الحكم والمقاصد يتعين عموم تعلقه بجميع الجمل كثيرا لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء انها هو اخراج ما هو غير مراد ولعله لو بقي لم يخل بحكمة المذكور المراد فلا استثناء ضعيف ﴿ (فائدة) ﴾ قال الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام بخلاف الاستثناء اختلفوا في جواز تاخيره

وهي الملزومات التي وقعت في وقت الاخراج فكل عبد مات قبل حصول الشرط او كوتب او دبر لم يقع عليه العتق بعد حصول الشرط فالخط هذا فان كثيرا يجتارون في تصوير تخصيص الشرط لانهم ياخذون في امثلتهم النوع الثاني خاصة وهو فيه خفاء واما اذا كانت جملة الجواب لا تشتمل على عموم فالشرط ح تقييد لا طلاقها لا تخصيص ﴿ (فائدة) ﴾ قولنا فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب ﴿ (فائدة) ﴾ انظر الفرق بين السبب والحكمة في الفصل السابع من باب القياس من هاتين الحاشيتين وتقدم ايضا في الفصل الخامس عشر من الباب الاول منها ﴿ (فائدة) ﴾ قولنا وفي المفهوم نظر الخ ﴿ (فائدة) ﴾ نقل حلوه في شرحه عن الباجي ان اكثر اصحابنا على عدم التخصيص به ﴿ (فائدة) ﴾ قولنا فان اعملا او الغيا اجتمع النقيضان الخ ﴿ (فائدة) ﴾ اي اجتماعا في الوجود عند اعمالهما او في الانتفاء عند الغائهما والكل محال

بالزمان قلت والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة فيقوى الاهتمام به فلا يتأخر بخلاف الاستثناء ﴿ (فائدة) ﴾ قال الامام فخر الدين يجوز تقديم الشرط في النطق وتاخيرته قال والتقديم احسن لانه مؤثر فهو متقدم طبعيا فيتقدم وضعها واجاز بعضهم التاخير لانه لا يستقل بنفسه فاشبه الاستثناء ﴿ (فائدة) ﴾ ونص على الحسن نحو قوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها ﴿ (فائدة) ﴾ لان البصر يشاهد بقاء الجبال والسموات فيعلم العقل انها غير مرادة بالعموم ويقرب من هذا الباب تخصيص يسمونه التخصيص بالواقع. وقد لا يتعين ولا يعلم لنا كقولنا تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له ناز جهنم يقطع بان الواقع ان بعض من صدق عليه العصيان لا يعذب اما لانه تاب او بفضل الله تعالى لقوله تعالى ويعفون كثير او بالشفاعة لكن هذا الذي خصص من هذه الانواع غير معلوم لنا الآن عدده ولا اشخاصه ولا صفته وكذلك عموم قولنا تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بعض عمل الخير لا يرى خيرا لانه ارتد او ظلم فأخذ منه ذلك الخير في ظلمه ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم ﴿ (فائدة) ﴾ وفي المفهوم نظروا وان قلنا انه حجة لكونه اضعف من المنطوق لنا في سائر صور النزاع ان ما يدعى انه مخصص لا بد وان يكون منافيا واخص من المخصص فان اعملا والغيا اجتمع النقيضان وان

❦ الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته ❦

مما قد توهم او يتوهم انه مخصص وليس بمخصص لانه لا يخصص العموم
الا الذي ينافي عموميه لو اعمل مقتضاه ❦ قوله وليس من مخصصات العموم
سببه السخ ❦ بوا عث الكلام واسباب التشريع كثيرة فاذا
قال قائل كلاما او أنشأ حكما او امثالا او احكاما لم يقتض ذلك ان ما وقع
في كلامه لا بعدو الباعث له عليه وقد اخرج البخاري في باب « الصلاة
كفارة » حديث ابن مسعود ان رجلا اصاب اثما فجاء الى النبي صلى الله
عليه وسلم يخبره بذلك فأنزل الله تعالى واقم الصلاة طرفي
النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل ألي هذا
يا رسول الله قال لجميع امتي . وهنا مسألتان مرجهما المصنف ولقد احسن
وهما جواب السائل وسبب العموم ولا فرق بينهما الا بان السبب اعم من
السؤال لشموله ما ليس بقول وما هو قول بلا سؤال كالخصوصات ❦ قوله وعن
مالك فيه روايتان السخ ❦ جزم المصنف اولا بان السبب ليس من
المخصصات لانه رأي اكثر الاصحاب كما قاله ثم ذكر عن مالك روايتين
ولم يتعرض لترجيح احدهما . وعن الباقي في المنتقى ان مذهب مالك
قصر العام على سببه كما في فتوى لابن مرزوق في احباس المعيار
وهو غريب ولعل الروايتين اختلاف في حال ففي كلام الشارع
يحمل على العموم ولا يخصصه سببه لان المقام مقام التشريع ولا خصوصية
للسبب الا من حيث كونه الموجب لورود الخطاب فلا يخصص عموم
اللفظ ، واما في كلام الناس في عقودهم ومعاملتهم فلا يحمل العموم ان ورد

اعمل العام مطلقا بطلت جملة
الخاص بخلاف العكس
فيتعين وهو المطلوب) رأت
لجماعة من الاصوليين ان
المفهوم يخصص من غير
توقف مثاله قوله عليه
الصلاة والسلام في كل اربعين
شاة شاة هذا عام ثم قال في
الغنم السائمة الزكاة ومقتضى
مفهومه عدم الزكاة في
المعلوفة فمنهم من رجح
العموم لانه منطوق
والمنطوق اولى من المفهوم
ويقول بوجوب الزكاة
في المعلوفة . ومنهم من يقول
المفهوم اخص من العموم
لانه لم يتناول الا المعلوفة
والاخص مقدم على العموم
وهو قول الشافعي في
خصوص مسألة الزكاة هذه
(الفصل الرابع فيما ليس
من مخصصاته ❦ وليس من
مخصصات العموم سببه بل
يحمل عندنا على عموميه
اذا كان مستقلا لعدم المنافة
خلاف الشافعي والمزني وان
كان السبب يندرج في العموم
اولى من غيره وعلى ذلك اكثر
اصحابنا ❦ وعن مالك فيه
روايتان) رأت فيه ثلاثة
مذاهب يخصص لا يخصص
الفرق بين المستقل فيخصص
وبين غير المستقل فلا يخصص
حكاهما ابن العربي وغيره

على سبب خاص الا على ما يتعاق بالعرض المسوق اليه ولهذا رجح ابن
فرزوق فتوى ابن الحاج بتخصيص السبب للعموم الوارد عليه قائلاً انها
الحق الذي لا عوج فيه ولا امت لانه المحقق وغيره المحتمل واستضعف
فتوى ابن رشد بالحمل على العموم وذلك في مسألة البراء العام اذا ورد
بعد خلع ونحوه وقد اشار اليها الزقاق بقوله

وان عمم البراء والخلع سابق * فقصر وتعمير جميعاً تاهلاً
﴿ قوله مثال المستقل قصة عويمر الخ ﴾ فانه سأل النبي صلى
الله عليه وسلم عن يرى رجلاً مع امرأته يقتلها فيقتلونها
ام يحتمل ما لا يطيق احتمالاً ، فكره النبي صلى الله عليه وسلم المسائل ثم
اعاد فنزلت آية اللعان فالسبب غير متصل بصيغة العموم فلا يقتضي
تخصيص حكم اللعان برؤية الزنا فقط بل يشمل ايضاً نفي الحمل بشرطه
وعويمر هذا هو عويمر ابن ايض المجاني الانصاري واسم امراته خولة
﴿ قوله مثال غير المستقل الخ ﴾ هو كل ما يرجع الى اللفظ العام من
ضمير او حرف تعريف او جزاء ، واعلم ان العام في حديث ينقص الرطب
وقوله فلا اذا ضمنى لاصريح وهو ما يؤخذ من وصف ينقص اذا جف الذي
هو في قوة قوله لا يباع ما ينقص بعد جفافه وهو عام في الرطب وغيره
فلم يختص بالرطب ، ولهذا عمم مالك رحمه الله تفسير المزابنة بقوله انها يبع
معلوم بمجهول من جنسه ﴿ قوله لان اذن التنوين فيها عوض
الخ ﴾ سهو واضح اذ ليست اذا هنا هي اذ الملائمة للاضافة الى جملة بعدها
فتم حذف جملة ما وينوض عنها التنوين لان تلك لازمة الكسر في آخرها
لا لبقاء الساكنين رهما آخر اذ ونون التنوين وتي في الحديث مفتوحة ولان

❧ مثال المستقل قصة عويمر
في اللعان ❧ مثال غير المستقل
قوله عليه الصلاة والسلام
ينقص الرطب اذا جف قالوا
نعم قال فلا اذا ا ققوله فلا
اذا لا يستقل بنفسه فيعين
ضمنه الى الكلام الاول مجملته
ويصير التقدير لا يباع الرطب
بالتنمر لانه ينقص اذا جف
❧ لان اذا التنوين فيها عوض
موضوع للعوض من الجملة
او الجملة السابقة ومنه قوله
تعالى اذا زلزلت الارض
زلزناها وأخرجت الارض
انقاعها وقال الانسان ما لها
يومئذ تحدث اخبارها قوله
يومئذ اي يوم هذه الجملة
المتقدمة فالتنوين بدل منها .
حجة التخصيص به ان
الكلام انما سيق لاجله فهو
كالجواب له والجواب
شأنه ان يكون مطابقاً
للسؤال فلا يزيد عليه
فيخص العموم به . حجة
عدم التخصيص ان الجمع
ممکن فيثبت حكم السبب
وحكم ما زاد عليه ولا
يتناقضان وان سلمنا انه يجري
مجري الجواب والجواب اذا
حصل فيه زيادة اعتبرت كما
سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الوضوء من

اذ للظرفية ولا معنى لها هنا لانها تقتضي ان المنع من البيع في زمان نقصانها عند جفافه مع انها يحوز بيعها بالتمر على شرطها ولا للتعليل لانه ماخوذ من معنى الظرفية فيرجع الى وجوب الاضافة او تنوين التعويض ولان تجرد اذعن كلمة تدل على معنى خين مضافة اليها وقت حذف جملتها قليل نحو « وانت اذ صحيح » فالصواب ان اذن هنا هي الجوابية التي تنصب المضارع والمسألة هي هي لان الجواب غير مستقل عن السؤال. فان قلت لعل اصلها اذ المنونة تنوين العوض قلت قيل به وهو وجيه الا انها صارت لجرد الجوابية فلا يعني هذا في دفع الاعتراض عن المص لان الاصل قد نسي وحسبك ان تنوينها قد ظهر وصار نونا وفتحت الذال والبحث عن الاصل ليس من غرض غير اللغوي ^{في} قوله فائدة من قولي المخصص لا بد ان يكون منافيا الخ ^{اي} من قوله هاتمة العبارة بمعناها اذ قال في المتن « لعدم المناقاة » في توجيه عدم التخصيص فاقترضني ان المناقاة شرط للتخصيص وهذا بحث التخصيص للفظ الحالف بالنية اي انها تخصص عند ثبوت اليانفي بين مقتضاها ومقتضى العموم وهو ان يقصد بها نوعا دون غيره واورد عليه المص طلب الفرق بين حضور ثياب الكتان في الذهن وقت الحلف فلا يخصص وبين ما لو قال الثياب الكتان فيخصص. وملخص الجواب بطرفه ان القيود اللفظية مقصودة للمتكلم للاحتراز عن غير مدلولها ولذلك اذا خرجت مخرج الغالب لا يعتديها بخلاف خطوط الصفات في الذهن فانه يكون مع الذهول عن اخراج غيرها وبذلك ظهر الفرق وعلى التسليم فان ذلك التخصيص انما يكون بالدليل والقيود اللفظية ادلت وكذلك العزم على الاخراج بالنية فذلك دليل

ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فزاد المثبة وحكمها ثابت مع طهورية الماء فلا تنافي في ذلك ولانه لو كانت العمومات تختص باسبابها لاخصت آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة باسبابها وهو خلاف الاجماع ولان غالب عمومات الشريعة لها اسباب فيلزم تخصيص اكثر العمومات * (فائدة) من قولي المخصص لا بد ان يكون منافيا للنص المخصوص يظهر الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة واكثر الذين يفتنون لا يطلبون الفرق بينهما في افتقاري بل يفتنون الناس فيها سواء فاذا جاء الحالف وقال حلفت لا بست ثوبا ونويت الكتان فيقولون لا تحث بخيرة وليس كما قالوا بل تقول اذا قال لا بست ثوبا يقتضي حثه بأي ثوب كان ثم النية بعد ذلك لها احوال احدها ان يقول نويت جملة الثياب فنقول له تحث بكل ثوب باللفظ والنية المؤكدة له وثانيها ان يقول نويت بعض الثياب وهي الكتان وترك غيرها لم تعرض لها فنقول له تحث

ثبوت حكمه من غير احتياج الى نية بدليل انه لو قال لم تكن لي نية البتة لاني البعض ولا في الكل فانه يحنث باللفظ الصريح لا يحتاج معه الى غيره وثالثها ان يقول نويت غير الكتان من اليمين بان استخصرته واخرجه قلنا لا نحنث بغير الكتان لانك اتيت بالنية المخصصة فان هذه النية اماخرجة منافية لموجب اللفظ واللفظ يقتضي الاندراج وانت نويت عدم الاندراج فحصل التناقض بين هذه النية وبين اللفظ فهي مخصصة بخلاف التي قبلها انما هي مؤكدة للبعض الذي خطر بالبال والبعض الآخر لم يخطر بالبال فلم يخرج من النية فوق الحث بالجميع فالواجب على المفتي ان لا يكتفي بقول المستفتي اردت الكتان بل حتى يقول له اردت اخراج غير الكتان من يمينك فاذا قال له نعم ح يفتي بتخصيص حنثه بالكتان والا فلا فامل هذا الموضع فهو عزيز في تخصيص العمومات في الفتيا وغيرها فان قلت هو لو قال والله لا لبست ثوبا كتانا لم يحنث بغير الكتان ولم يخطر غير الكتان ببالة ولا نقاه بلفظه

اما مجرد تصور بعض الافراد عند النطق بالعام فليس من الادلة بل هو مدلول لانه تصور والتصور كالتصديق مدلولان لدليلان ودليلاهما القول الشارح والقضية. هذا حاصل تقرير كلام المصنف في السؤال وجوابه مع بيان وتعليل. ولقد تسامح المص في اطلاق النية على هذا النوع الذي هو خطور محض غير مقصود للاخراج وذكر المص في اثناء الفرق الثاني ان النية لا تصرف صريح باب الى غيره بل انما تدخل في الاحتمالات فهي تصلح مخصصة ومقيدا دون ان تكون مبطلا اي ناسخا وعليه فالمراد من المنافاة منافاتها لظاهر اللفظ لا المنافاة للقصد والمعنى وهذا مما يجب تقييد كلامه به ههنا. وتقدم ايضا في صيغ العموم عن الحنفية انهم يشترطون في تخصيص النية ان تكون فيما دل عليه اللفظ مطابقة لا التزاما. هذا واعلم ان ما بنى عليه المص هنا من اشتراط المنافاة في النية لاخراج النية غير المنافية بحث تبع فيه المص عن الدين ابن عبد السلام فتابعه عليه ابن راشد والمقري و خليل في مختصره حيث قال (وخصصت نية الخالف وقيدت ان نافيت) وتكلف سراحه لبيان المحترز عنه بهذا القيد وذلك قياس للتخصيص بالنية على التخصيص باللفظ وهو غير موافق لفتاوي الفقهاء المبني على ان ما استحضره الخالف من انواع الجنس المحلوف عليه عند الحلف هو المعتبر من يمينه لانه المقصود له ولذلك لم يعهد من اهل العلم بالفتوى سؤال عن حال النية والاقدام على تغليبهم غير هين ولعل مراد المص ومن تبعه من النية مطلق الخطور في الذهن لا القصد بالخالف الى الشيء المنوي دون غيره وهو ماسمينه بالتسامح قبيل هذا وفرقنا بين حال الخطور في الذهن وحال النطق باللفظ. فالخاصل ان

كونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظي وقد اجمعا على عدم تحنيطه في هذا القيد اللفظي كذلك هذه النية فانها مثله كما تقرر قلت سؤال حسن قوي غير ان الجواب عنه حسن جميل وهو ان نقول بمخصصات اللفظية المتصلة من الغائية والشرط والصفة والاحاطة الفاظ لا تستقل بنفسها وقاعدة العرب ان مالا يستقل بنفسه اذا جاء عقيب ما يستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل غير مستقل ولا يعتبر الا بالاجموع المركب منهما لمستقل وما بعدهما لا يستقل فيصير الجميع كالكلمة الواحدة بدليل ما هو اشد الاشياء ضيقا وهو الاقرار عند الحاكم فلو قال له عندي اثني عشر دينار والدرهم الزايفة لم يلزمه الحاكم بغير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضى عليه بعموم الثياب ولا الدرهم بغير الاقرار بطريق الاولى وما سره الا ما تقدم من القاعدة اللغوية فهذا هو شان الصفة وغيرها مما لا يستقل واما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع بل تعتبر ما نوى ان كانت مؤكدة له لم تقبر حكمه او معارضة له قدمت النية فافترق البابان ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو ان اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها فان الدلالات من خصائص الالفاظ ٢٥٧ والارادة مدلول لا دليل واذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومي على عدم دخول غير الكتان

في تعيينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة فلما حصل التعارض امكن التخصيص بالمعارض الاخص كما تقدم تقريره والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم في قصده للكتان خاصة وذهوله عن غيره فهذان جوابان سديدان وبهذه المباحث يفهم معنى قول العلماء ان العام قد يستعمل في الخاص فان معناه ارادة اخراج بعض مسماة عن

خطور بعض الافراد في الذهن ان لم يكن هو المقصود بالخلف لا يفيد شيئا لاننا بمنزلة المثال في الكلام وان كان هو المحلوف عليه فهو مثل ما اذا نوى اخراج غيره لاننا يصير هو المقصود من اللفظ وبهذا ينبغي اسقاط الصورة الثالثة من الصور الاربع التي ذكرها المحقق في الفرق التاسع والعشرين قوله والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهرة السخ اي الضمير المتعين رجوعه الى بعض ما يدل عليه العام بسبب كون المقام لا يصلح الا لذلك البعض والمراد من ظاهرة اسمها الظاهر وهو معادلة وانما لم يخصص عندنا لان خصوص الضمير انما اخذ من القرائن اعني عدم صلاحية الحكم المتعلق بالضمير الا لبعض افراد العام وذلك لا يقتضي ابطال العموم ولا ذلك كان حكم المطلقات البوائن عندنا في العدة كحكم

مدلول اللفظ وليس معناه ارادة بعض الحكم فتأمل ذلك فالفرق بينهما هو في غاية الظهور وعند اكثر الفقهاء في غاية الخفاء (٢) والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهرة كقوله تعالى والمطلقات يتسرن بهذا عام ثم قال ويعولنهن احق بردهن وهذا خاص بالرجعيات قلنا الباجي عنا خلافا للشافعي والمزني (٣) معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومها لاننا جمع معرف باللام (٤) ومذهب الراوي لا يخصص عند مالك والشافعي خلافا لبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (٥) هذه المسألة منقولة هكذا على الاطلاق والذي اعتقده انه مخصوص بما اذا كان الراوي صحابيا شانه الاخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال انه اذا خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على انه اطلع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على قرائن حالمة تدل على تخصيص ذلك العام وانما عليه الصلاة والسلام اطلق العام لارادة الخاص وحده فلذلك كان مذهبه مخالفا لروايته اما اذا كان الراوي مالا او غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يتأتى ذلك فيهما

الرجعات ومن خصص به وهو الشافعي قال خصوص الضمير يؤول
ظاهر العموم فيكون معتبرا فيه الغالب ولكل وجه معتبر قوله ابعادا له عن
المجاز والتخصيص بذلك النوع الخ هكذا وقعت هذه العبارة في النسخ
وهي مترددة بين تعقيد وتصحيف فقوله ابعادا له اي للفظ العام عن ان
يكون مجازا اطلاقا واريد به ذلك النوع الخاص بعلاقة البعضية في الجملة لانه جزءي
وهو اطلاق النقل وابعادا له عن ان يكون خاصا بذلك النوع. ووجه
الاحتياج لهذا الابعاد هو ان ذلك النوع اهم افراد العام فهو اسبقها للاذهان
فربما ظن انه المعني من اللفظ فاذا ذكر النوع الا هم بعد ذكر اللفظ العام
لم يبق احتمال التخصيص في اللفظ العام البته لان ذكر بعض انواعه
بعده دل على ان عمومهم مراد وان كان لفظ ذلك النوع يحتل في ذاته ان يكون
خاصا ببعض افراده لانه من حيث انه نوع تجري عليه احكام العام
فقول المص يبقى احتمال التخصيص فيه شيئا بالاستطراد لاننا بصدد
البحث عن دفع احتمال التخصيص في اللفظ العام الذي ذكر بعض افراده
فما كان الشأن ان نشغل ببيان احتمال لفظ النوع للتخصيص وكأنت
المص هنا جرى على عادته من الاحتفال بالفروق فاراد ان يشير الى الفرق
بين كون ذكر نوع من انواع العام لا يبقى احتمال اللفظ العام
للتخصيص وبين كون ذلك النوع نفسه يحتمل التخصيص ببعض الافراد
لان النوع الاضافي ياخذ احكام الجنس ان نسب الى ماتحتهم. ويمكن
ان يكون بالعبارة تصحيف في قوله يبقى وان اصله ينفي بيا ونون وفاء مبنيا
للهجول ويكون تقرير العبارة هكذا ابعادا له عن المجاز والتخصيص
بذلك النوع فاذا نص عليه اي على ذلك النوع ينفي احتمال التخصيص

ومذهبهم ليس دليلا حتى
يخصص به كلام صاحب
الشرع والتخصيص بغير
دليل لا يجوز اجماعا حجة
التخصيص ما تقدم فان عدالته
تمنع من تركه بعض افراد
العموم المستند من قرابين
صاحب الكلام فاذا ثبتت
القرائن ثبت التخصيص حجة
عدم التخصيص ان عموم كلام
صاحب الشرع حجة والراوي
لم يتركها الا لاجتهاد ويجوز
ان يكون اصابا لا والاصل
بقاء العموم على عمومهم ولو كان
كل اجتهاد صحيحا لكان
قول كل مجتهد حجة وهو
خلاف الاجماع (وذكر
بعض العموم لا يخصص
خلافا لابي نور) ذكر
بعض العموم كقوله تعالى ان
الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى فالاحسان
بلام التعريف عام في جميع
انواع الاحسان فيندرج فيه
ايتاء ذي القربى فذكره بعده
ليس تخصيصا للاول بايتاء
ذي القربى بل اهتماما بهذا
النوع من هذا العام وعادة
العرب انها اذا اهتمت ببعض
انواع العام خصصته بالذكر
بعدها ابعادا له عن المجاز
والتخصيص بذلك النوع فاذا
نص عليه ينفي احتمال
التخصيص فيه دون غيره فلا
يبقى احتمال التخصيص فيه
البتة وكذلك قوله تعالى وينهي

عن الفحشاء والمنكر والبغى
مع ان المنكر عام بلام
التعريف فيه فهو بعمومه
يشمل البغى فذكره بعد ذلك
انما هو اشعار بانها أوسع
المنكر واهم انواعه بالذكر
فلا يتوهم تخصيص العام
المتقدم باخراجه منه وكذلك
قوله تعالى وملائكته
وجبريل خضع جبريل
اهتماما به وكثير من العلماء
يعمل هذا الباب بقوله تعالى
فيهما فاكهة ونخل ورمان
وليس منه لان فاكهة مطلق
لا عموم فيه حتى يكون
اولا قد تناول الرمان
فيخصص بعد ذلك بالذكر
لجلافة المثل السابقة عامة
تناولت ما ذكر بعدها اذا علم
هذا فاعلم انه قد وقع في
المذهب استدلالات على
خلاف هذه القاعدة فينبغي
ان يتفطن لها فمن ذلك نهيه
عليه الصلاة والسلام عن
بيع ما لم يقبض وهو دأمر
في جميع المبيعات ونهى عن
بيع الطعام قبل قبضه والطعام
بعض ذلك العموم فقال مالك
رحمه الله تعالى لا يحرم الا
بيع الطعام قبل قبضه قال
جماعة من المالكية لان
العموم المتقدم مطلق وهذا

فيه اي في ذلك العام الذي ذكر نوعه بعده دون غيره من كل عام لم
يذكر بعده بعض انواعه فذلك لا ينفي احتمال التخصيص فيه البته وعلى
كلا الاحتمالين فكلام المصنف يفيد ان العام الذي ذكر بعده بعض انواعه
اقوى مما لم يذكر بعده واعلم ان مثل الانواع في ذلك الافراد اي
الجزئيات ﴿قوله باخراجه منه الخ﴾ متعلق بمعنى النفي في قوله فلا
يتوهم اي ان انتفاء التوهم كان بسبب الاخراج منه ﴿قوله فمن ذلك نهيه
عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض الخ﴾ الذي في صحيح
البخاري عن ابن عباس « اما الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم فهو
الطعام ان يباع قبل ان يقبض قال ابن عباس ولا احسب كل شيء الا
مثله » فاذا وقعت رواية « ما لم يقبض » حملت ما على الابهام وفسرت بالطعام
فليس في الحمل على خصوص الطعام بعد هذا اعمال قاعدة ذكر بعض
افراد العام يخصص . وقول بعض المالكية الاول مطلق يريدون من
الاطلاق الاجمال ومن التقييد البيان ولم يكن المتقدمون يتوخون
الاصطلاح فكانوا يسمون الشيء باسم ما يشبهه وليست مخالفة
الاصطلاح غلطا

ترجمة أبي ثور

وابو ثور هو ابراهيم بن خالد بن اليماني الكلبي البغدادي الشافعي
المتوفى سنة ٢٤٠ مائتين واربعين في بغداد وهو من اكابر اصحاب
الشافعي أخذ عن ابن عيينة ووكيع وأخذ عنه مسلم وأخرج عنه في
غير الصحيح وشهد له ابن جنبل الا ان ابا حاتم الرازي وجماعة انكروا

مقيّد والمطلق يحمل على المقيّد وهذا غلط بل هذا تخصيص العام بذكر بعض أنواعه والصحيح أنه باطل كما تقدم والمطلق والمقيّد انما معناه ان يكون المطلق ماهية كلية فيذكر معها او بعدها قيد نحو فتحرير رقبة وفي آية أخرى فتحرير رقبة مؤمنة فهذا هو المطلق والمقيّد الذي يحمل فيه المطلق على المقيّد لان المقيّد زاد على الثابت أولا مدلول القيد اما اذا كانت اللفظ عاما فالمقيّد يكون منقضا ان اخرجنا ماعدا محل القيد وفي المطلق لا يكون منقضا فلذلك كان الصحيح حمل المطلق على المقيّد والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر بعضه فهذا فبرق عظيم ينبغي ان تلاحظه فهو نقيس في الاصول والفروع (وكونه مخاطبا لا يخص العام ان كان خبرا وان كان امر جعل جزءا قال الامام يشبه ان يكون مخصصا) المراد بالمخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب مثال الخبر من دخل داري فهو سارق السلعة هل يقتضي ذلك انه اذا دخل هو ان يكون خبرا عن نفسه انه سارق مثال الامر الذي هو جزءا قوله من دخل داري فاعظم درهما ٢٦٠ ﴿٢٦٠﴾ فقولنا أعطه امر وهو جواب الشرط ووجه الاحالة فيه انه لا

عليه شذوذاً يخالف به الجمهور وانكر عليه ذلك احمد بن حنبل الا انه كان يسلك مسلك الاجتهاد المطلق رحمه الله ﴿٢٦٠﴾ قوله وكونه مخاطبا الخ ﴿٢٦٠﴾ اي ان كان لفظه يشمل وضعاً احترازاً عن صيغ الخطاب والامر فانها لا تشمل المتكلم فلم يبق الا الاخبار ونحوه اذا جاء به حكم شرعي واما خطابات القرآن فشاملة للنبي صلى الله عليه وسلم لانه مبلغ لا مخاطب ، وقد تقدمت هذه المسألة في الفصل الثاني ﴿٢٦٠﴾ قوله ومن ذلك قول المرأة زوجني ممن شئت الخ ﴿٢٦٠﴾ لا ينطبق على المسألة لانه مخاطب بالفتح وكذلك بع سلعتي ممن شئت ﴿٢٦٠﴾ قوله في معرض المدح او الذم الخ ﴿٢٦٠﴾ اي الخاص كما يشرح المثل وحققا ان تلحق بمسألة عموم السبب لانها تشمل ذكر العام ذيلاً لصورة مخصوصة نحو فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صالحا والصالح خير فهل يختص ذلك بصلح الزوجين وهو الخلع ام يعم كل صلح حتى يكون دليلاً على جواز الصلح عن انكار في الدعاوي لانه من افراد الصلح او لا يكون لان المراد خيرية الصلح

يا امر لنفسه بدرهم من ماله ومن ذلك قول المرأة زوجني ممن شئت فهل لم ان يزوجهما من نفسه لاندراجها في العموم او قال بع سلعتي ممن رأيت فهل له شراؤها لانه رأى نفسه بين العلماء خلاف والصحيح انه مندرج في العموم لانه متناول له لغته والاصل عدم التخصيص (وذكر العام في معرض المدح او الذم لا يخص خلافا لبعض الفقهاء) مثاله ان يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفلح الظالمون فهل يقتضي انه مخصوص بمن تقدم ذكره او يكون عاما ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجاً اولياً وكذلك اذا ذكر الله تعالى

فاعلاً المأمور به ثم قول - فيه ان الله مع المحسنين انه كان للاولين غفورا ونحو ذلك فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل اواب او يختص بمن تقدم ذكره خلاف. حجة التخصيص به ان ذكر العام بعده يجري مجرى الجواب عنه والجواب شأناً أن يكون مطاباً للسؤال من غير زيادة وكأنه قال مع المحسنين الذين تقدم ذكرهم والاولين الذين تقدم ذكرهم. حجة عدم التخصيص ان اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه بمن تقدم فان حكم الجمع ثابت بالعموم والاصل عدم التخصيص فيبقى اللفظ عاما على حاله (تنبيه) قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام ليس من هذا الباب

بين الزوجين خاصة ﴿ قوله وعطف الخاص على العام لا يخصه الخ ﴾
 المراد من العطف هنا معناه اللغوي اي مطلق الرجوع
 لشيء فيؤول الى ذكر خاص مع عام في سياق واحد هل يقتضي
 سريان حكم احدهما للآخر سواء كان الثاني ام الاول فتندرج
 فيه هاتئ المسألة وعكسها بالعكس اللغوي وهو مسألة عطف الخاص
 على العام لا يقتضي عموم الخاص وذلك اذا كان اللفظ الخاص صالحا
 للعموم ودل دليل على ان المراد منه الخصوص مثل ذو عهد وكذا الم عرف
 بال الصالحة للاستغراق والفرد بالعهد وعكسها ايضا بالعكس المنطقي وهو
 عطف العام على الخاص لا يقتضي عموم الخاص ولا خصوص العام وكذا
 نظائرها من رجوع الضمير الى البعض الذي تقدم التمثيل بمثاله لمسألة
 عطف الخاص على العام لا يقتضي العموم وكذا ذكر بعض افراد العام
 والامثلة تدل على ان هذا هو المراد ضرورة ان ذو عهد ليس معطوفا على
 كافر الذي هو محل العموم بل هو معطوف على مسلم ولذلك صح ان
 يكون هذا الحديث مثالا للمسألتين . وحاصل استدلال هاتئ المسألة
 راجع الى ما قدمنا في رجوع الضمير الى البعض هل يخص من ان
 العام دلالتهم من قبيل الظاهر فاذا ورد ما يؤوله ويبين الحال فهل يعول
 عليه ، والكلام في ان هذا متعين لتاويل الظاهر ام لا فيقال هنا الاصل
 تساوي المتقارنين فلما تعين احدهما للخصوص يحمل عليه ما هو ظاهر
 فيه الا ان المساواة في هاتئ المسألة اضعف منها في مسألة رجوع الضمير
 كما لا يخفى لان الاصل هنالك اقرب واولى . هذا . واعلم ان المسألة
 مفروضة في كتب الاصول على هذا الوجه من الخلاف ونسبو للحنفية

العام المرتب على شرط تقدم
 بل يخص اتفاقا كقوله تعالى
 ان تكونوا صالحين فانه كان
 للاولين غفورا فالشرط
 المتقدم هو صلاح المخاطبين
 الحاضرين وصلاحهم لا
 يكون سببا للمغفرة لمن تقدم
 من الامم قبلهم او يأتي
 بعدهم فان قواعد الشرع تأتي
 ذلك وان سعي كل احد
 لا يتعداه لغفران غيره الا
 ان يكون له فيه تسبب وهما
 لا تسبب فلا يتعدى فتعين ان
 يكون المراد فانه كان للاولين
 منكم غفورا فان شرط
 الجزاء لا يترتب جزاءة على
 غيره وهذه قاعدة لغوية
 وشرعية اما اذا لم يكن
 شرطا لم يكن جريان الخلاف
 (بدو عطف الخاص على العام
 لا يقتضي تخصيصه خلافا
 للحنفية كقوله عليه الصلاة
 والسلام لا يقتل مؤمن بكافر
 ولا ذو عهد في عهده فان
 الثاني خاص بالحربي فيكون
 الاول كذلك عندهم) فتقاعدة
 ان الادنى يقتل بالا على
 ومساوية وهل يقتل الا على
 بالادنى هو موضع الخلاف
 فقوله عليه الصلاة والسلام

القول بان العطف على العام يعم المعطوف كما تقدم في باب العموم وان
عطف الخاص على العام يخص ولم أزل أتوقف في تصويرها بقطع النظر
عن تصحيحها او تضعيفها لان المعطوف الذي هو اخص من العام مشارك
له في حكمه اذ العطف يقتضي التشريك واذا ثبت المشاركتي الحكم فلا
معنى للتخصيص اذ شرط التخصيص المنافاة فان كان معنى التخصيص هنا
ان العام يخرج منه بعض الافراد وهو المذكور بعده فهذا البعض قد
ثبت له حكم مساو لحكم العام فلا معنى لاجراجه وان كان المراد اخراج
بعض آخر فلا دليل عليه حتى يخرج الى ان رأيت في كلام ابي الفتح
ابن جني في شرحه للحماسة عند قول عامر بن الطفيل

أكر عليهم دعلجا ولبانة * اذا ما اشتكى وقع الرماح تحمحا

قال « انما أعاد اللسان لعظم قدره في نفسه تنويها به ومثله قوله
تعالى من كان عدو الآيت وان كان مذهب الفقهاء العراقيين ان جبريل
وميكائيل ليسا داخلين في الآية في جملة الملائكة » فدل كلامه ان
المراد من قولهم عطف الخاص على العام هل يخصص ام لا اي هل يجعل العام
المذكور قبل ذكر الخاص مراداً به الخصوص مجازاً لا انه عام مخصوص
فانكشف هذا الابهام في حكاية كلامهم فان قلت كانت نكتة عطف
الخاص عند الجمهور هي الاهتمام كما قال المص وابن جني فما هي النكتة
عند الحنفية في ارادة بعض الافراد من العام وهو البعض الذي هو غير
المذكور المعطوف من بعد . قلت قصد المتكلم ان المعطوف من شأنه ان لا
يدخل في العموم اما لمساوقة اعتقاد معتقد او اكونه غير جدير بالحكم
ثم يعطف للاشارة الى ان المتكلم لم يجد بداً من استدراكه لانه ثابت

لا يقتل مؤمن بكافر عام في
جميع الكفار فيتناول الذمي
فلا يقتل به المسلم اذا قتله عمدا
عندنا خلافا للحنفية * قالوا
اول الحديث لكم وآخره
عليكم فان ذا العهد يقتل
بالذمي لان الذمي اعلى منه
لان عاقبة الذمة يدوم للذرية
والمعاهدة لا تدوم رالاذني
يقتل بالاعلى فيقتل المعاهد
بالذمي فتعين ان الذي لا
يقتل به المعاهد هو الكافر
الحربي والقاعدة ان العطف
يقتضي التسوية والمعطوف
لا يقتل بالاربي فيكون
المعطوف عليه لا يقتل
بالحربي عملاً بالتسوية
فيكون الكافر المذكور
اول الحديث المراد به الحربي

له الحكم لا محالة فهو تمهيد لعذر الرد ونحوه ﴿ قوله قالوا اول الحديث لكم وآخرة عليكم الخ ﴾ ما خصه مع بيانه ان نفي القتل وان كان عاما لانه فعل في سياق النفي يقتضي ان لا يوجد قتل المسلم قصاصا بكافر لا كن يتعين تخصيصه بغير الذي قتل ذميا او معاهدا لان عطف ولا ذو عهد بتقدير ولا يقتل ذو عهد اي غير الذي قتل ذميا للاجماع على قتله ح في عهد لا يدل على ان الكافر المذكور قبله ايضا يتعين تخصيصه بان يحمل على غير الذمي بقرينة ما وقع في المعطوف فيكون المعطوف عليه على وزان المعطوف الا ان المعطوف دل على تخصيصه الاجماع والمعطوف عليه دل على تخصيصه خصوص المعطوف . فالحاصل ان في اللفظ عمومين عموم القتل المنفي وهو بالاصالة وعموم للمسلم والكافر بالتبع والمراد تخصيص جميع ذلك فيكون المنفي بعض انواع القتل وهو ايضا في بعض المسلمين بحسب الاحوال وفي بعض الكفار كذلك بحسب الاحوال فالتخصيص هنا تخصيص افراد من القتل واحوال من احوال المسلمين والكفار ولهذا قرر المصنف بحتم بما يقتضي نفي العموم في الكفار لا كن ذلك بالتبع لا بالاصالة فيندفع ما عسى ان يتوقف فيه عند النظر في هذا التقرير وهو ان قوله بكافر وان كان نكرة الا انه لم يقع في سياق النفي لان شرط ذلك تعلق النفي بها او فعلها وما هنا ليس كذلك فهو من المطلق وعموم المطلق بدلي من جهة صلاحيته للصدق على كل كافر وعليه فيطلب تقيده لان العموم سري فيه من عموم نفي القصاص به وتحقيق الجواب هو الثالث في تقرير اجوبة المصنف وهو ان الحديث مسوق لبيان دمين بقيا على عصمتهما في حال ظن زوال تلك العصمة

وهو متفق عليه انما النزاع في الذمي قد دخل العام المعطوف عليه التخصيص بسبب عطف الخاص عليه والجواب عنه من اربعة اوجه * احدها انا نمنع ان الواو عاطفة بل هي ٢٦٤ ❀ للاستئناف فلا يلزم التشريك وثانيها سلمناه

لكن العطف يقتضي التشريك في اصل الحكم دون توابعه قال النحاة فاذا قال مررت بزيد قائما وعمرو لا يلزم ان يكون مررت بعمرو أيضا قائما بل في اصل المرور فقط كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها فمقتضي العطف ههنا انه لا يقتل أما تعين من يقتل به الآخر فلا لان الذي يقتل به من توابع الحكم وثالثها لا نسلم ان معنى قوله عليه الصلاة والسلام ولا ذوعهد في عهد معناه مجر بي بل معناه التشبيه على السببية فان في قد تقدم في باب الحروف تقرير انها تكون للسببية فيصير معنى الكلام ولا يقتل ذوعهد بسبب المعاهدة فيقيدنا ذلك ان المعاهدة سبب يوجب العصمة وليس المراد انه يقتص منها ولا غير ذلك ورابعها ان معناه نفي الوهم عن يعتقد ان عقد المعاهدة كعقد الذمة يدوم فبه عليه السلام ان أثر ذلك العهد انما هو في ذلك الزمان خاصة لا يتعداه لما بعده وتكون في على هذا للظرفية

دمر المسلم الذي يقتل كافرا ودم الكافر المعاهد مادام في عهده فربما ظن احدان الكفر مسوغ قتله ولا عبرة بالعهد وعطف الحديث هو من عطف جملة على جملة وذلك وجب اعادة كلمة لا بعد واو العطف وهو ايضا وجه التقييد بقوله في عهده الذي هو صريح في ان الواو لم تبق لتشريك ذو عهد في قيد بكافر وعليه فلا دلالة في الحديث على القصاص من المسلم للذمي ولا على عكسه ❀ قوله احدها ان نمنع كون الواو عاطف الخ ❀ اي المفردات بل هي لعطف جملة على جملة ولما كانت الاولى مستأنفة كانت الثانية كذلك وقد يقال ان المراد من العطف ذكر خاص بعد عام كما تقدم ❀ قوله وتعقيب العام الخ ❀ الاولى ان يقتصر على تعقيقه بحكم لا يتأتى الا في البعض لانه لا يشمل جميع ما ذكره ولان بعض المذكور هنا كالا يستثناء لا ينطبق على الموضوع لانه هنا راجع الى قوله فنصف ما فرضتم للنساء وكذا تمثيل الصفة بقوله لا تدري لعل الله يحدث فانه ليس من الصفة في شيء ❀ قوله فانه خاص بالرشيدات الخ ❀ اي لا يشمل غيرهن بقرينه ان قوله او يعفو ليس مراد منه التخيير بل هو تقسيم لاحوال العفو وهو عفو الرشيدات وعفو الحابر عن حق السفهات وهو الاب في ابنته البكر والسيد في امتها عندنا . وقال الشافعي الذي بيد عقد النكاح هو الزوج والضمير عام كالمعاد وهو تقسيم للعفو بمعنى الخط اي اما ان يحططن هن النصف عن الزوج او هو يحططن عنهن المطالبة بارجاع النصف . ولا كن الذي بيد عقد النكاح ظاهر في الولي

وهو الغالب عليها) وتعقيب العام باستثناء أو صفة أو حكم لا يتأتى الا في البعض لا يخصه عند القاضي عبد الجبار وقيل يخصه وقيل بالوقف واختارة الامام قال استثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله الا ان يعفون به فانه خاص بالرشديات والصفة كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا أي

رغبة في الرجعة . والحكم كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن الى قوله تعالى وبعو لتهن احق بردهن فانه ناص بالرجعيات تبقى العمومات على عمومها وتختص هذه الامور بمن يصلح له لنا في سائر صور النزاع ان يصل بقاء العموم على عومه فهمها امكن ذلك لا يعدل عنه تغليباً للاصل) حجة التخصيص ان الاصل الاتحاد في ضمائر وجميع ما يعود عليها الحكم المتأخر اي شيء كان وليس يحصل الاتحاد الا اذا اعتقدنا ان المراد بالسابق يصلح لذلك الحكم اللاحق ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزماً . حجة الوقف تعارض الادلة وانما جعلنا الرغبة الرجعة صفة وذلك لانها امر خفي وحالة من احوال النفوس والحكم الشرعي قائم بذات الله تعالى لا بنفس الخلق فهي حينئذ صفة واما كون الزوج ٢٦٥ ❀ أولى بالرجعة فذلك حكم شرعي يرجع الى الاباحة والتحريم على غيره ان يمنع من ذلك

وهذه احكام شرعية بخلاف الرغبة فلذلك اختلفت المثل (الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه

التخصيص اليه ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق القاضي عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع اهل السنة على ذلك في من وما ونحوها قال وقال الفقهاء ويجب ابقاء اقل الجمع في الجموع المعروفة وقيل يجوز الى الواحد فيها وقال ابو الحسين البصري لا بد من الكثرة في الكل الا اذا استعمله الواحد المعظم نفسه) اما من وما فلفظها مفرد ولذلك يجوز ان يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل شراً يره عن ذكر الرحمن تقيض له سلطاناً واسماً وما بناها ولا انتم عابدون ما عبدو ولا أنا عابد ما عبدتم فلذلك

❀ الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه ❀

ذكر فيها مسائلنا منشؤها ان العام المخصوص لا يعدو المتكلم به احد قصدين اما الحكم بالعموم مع الذهول عن قليل من الافراد لم يشملهم الحكم ونقص عنهم استقراء المتكلم فيكون التخصيص استدراكا واما الحكم بالعموم قصدا ثم التخصيص من بعد لقصد التنبيه على ان المخصص شأنه ان ينسى ويترك عند الاستقراء وهذا ناشيء عن ادعاء الاول وفي كلا القصدين كان الاعتماد على الغالب فلا يحسن ان يكون المتروك اكثر من المذكور الا عند قصد المبالغة في نحو قولهم انت الرجل وله مقامات . ثم المذهب عند الرجعة لا يجوز مطلقا للجمهور ومنع استثناء الاكثر لابي الحسين اما بقية الاقوال المذكورة فقيود اقوال الجمهور ❀ قوله وقد نص امام الحرمين النخ ❀ بناء على ان للحنفية ادلة خصصت العموم ودلت على جواز تزويج المرأة نفسها وبعض الشافعية مددوا من التاويل البعيد ويؤخذ من تقرير امام الحرمين انه مال لموافقة ابي الحسين

عن ان يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص اليه ويخالفهما الجمع المعروف كلفظ المشركين فان المحافظة الى صيغة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص له وحجة الجواز الى الواحد في الجموع ايضا ان الجمع قد يطلق ويراد به واحد كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم قيل الجمع ابو سفيان وهو المراد بالناس كذلك في قوله تعالى امر بحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قيل المحسود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اراد بالناس . واحتج ابو الحسين ان البيت اذا كان ملان من الزمان وقال اكلت ما في البيت من الزمان واراد واحدة ان لك فيصبح فحينئذ لا بد من كثرة بحسن اطلاق العموم لاجلها والامتنع وقد نص امام الحرمين وغيره على امتناع تخصيص

❦ الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص ❦

اي هل هو حقيقة ام مجاز حتى اذا عارضه نص تساويا على القول بانه حقيقة فيطلب له مرجح او يقدم عليه على القول بانه مجاز لان الحقيقة ارجح واما العام المخصوص بمتصل فالصواب اخراجه من الخلاف كما قال ابو الحسين لان الكلام لا ينطق به الا في مهلة والاعتبار باو اخره اما غير لا فهو محل الخلاف والتحقيق فيه ان صيغ العموم انما تدل على مفهوماتها من ذات معروفة بصلة في الموصولات او جنس في النكرة المنفية او نحو هذا واما الدلالة على الشمول فهي استعمال لا وضع كما تقدم فتارة لا يتحقق هذا الاستعمال وذلك في المخصص بمتصل لان الكلام باو اخره حتى قلنا فيما تقدم انه جدير بان يسمى الخاص وتارة يطلق التركيب مودنا بالشمول ويدل دليل غير متصل به في اللفظ بل لفظي منفصل او عقلي او حسي مثلا على انه مراد منه بعض الافراد فاهو حينئذ من استعمال اللفظ المفرد في غير ما وضع له بل هو استعمال المركب في غير ما وضع ليستعمل فيه اي في غير ما وضع له بالنوع وذلك يقتضي كونه مجازا مر كبا تمثيلا بناء على ان استعمال الخبر في الانشاء منه على مختار التفتازاني في شرح الكشف الا ان ذلك الدليل ان كان لفظيا منفصلا فقد خصصه بعد استعماله فيما وضع له مدة قبل ورود هذا المخصص وهذا غريب لا اقتضائهم طريان المجاز على اللفظ بعد كونه مستعملا مدة حقيقة فالذي يظهر انه ليس من المجاز اذ لم يعمد له نظير ولا كنه من التعارض والا يلزم عليه ان تكون سائر القيود مجازا وذلك يفضي الى تكثير المجاز

وان هذا التخصيص في غاية البعد ولا يجوز لعمته مع ان نوع المكتوبة او الامة افرا ده غير متناهية فكيف اذا لم يبق الا فرد واحد فكان اشد بالفتح واما المظهر نفسه فهو في معنى الجمع العظيم فقد وزن ابو بكر بالامة فرجح ووزن عمر بالامة فرجح رضي الله عنهما فكيف بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم (الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد التخصيص حقيقة او مجازا قولان واختار الامام وابو الحسين التخصيص بين تخصيصه بقرينة مستقلة عقلية او سمعية فيكون مجازا وبين تخصيصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فيكون حقيقة (الحق انه مجاز لان ما وضع للعموم واستعمل في الخصوص فقد استعمل في غير موضوعه واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز اجماعا حجة كونه حقيقة ان لفظ المشر كين اذا اريد به الحريون فقط والحريون مشركون قطعا فيكون اللفظ مستعملا في موضوعه فيكون حقيقة جوابه ان الحريين مشركون غير ان

صيغة العموم لم توضع لمفهوم مشركين بل وضعت للكليات التي هي كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد وهذه الكليات لم يستعمل اللفظ فيها بل في غيرها فيكون مجازا. حجة التثريب ان القرينة المتصلة لاستقلال بنفسها فان الاستثناء والشرط والصفة لفظ لا يستقل وقاعدة العرب ان اللفظ المستقل اذ تعقبه ما لا يستقل بنفسه صيرة مع اللفظ المستقل كلفظة واحدة ولا يشتنون للاول حكما الا انه فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتان ثمانية وعشرة الا اثنين وتقول الحنفية الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثمانية ومرادهم ما ذكر ٢٦٧ ❀ ناله واما التخصيص المنفصل كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان والصبيان بعد

الامر بقتل المشركين ونهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر بعد قوله تعالى واحل الله البيع فهذا لاجل استقلاله يستحيل جعله مع الاصل كلاما واحدا فيتعين ان اللفظ الاول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا وجوابه ان جعل غير المستقل مع الاصل كلاما واحدا غير صحيح فان الا للاخراج اجماعا واشتقاقا من الثاني وهو فرع وجود شيء يرجع ويشئ عليه ومتى جعل الجميع كلاما واحدا بطل هذا كله بل الحق انه كلام اخرج منه كلام نعم معنى الكلام الاول لا يستقر حتى يتعقبه السكوت وعدم استقرار حكم الاول لا بصيرة جزء كلام ثم ان هذا اذا سلم يتأتى في المخصص اللفظي المتصل وهو لا يتأتى في

وللزم ان يكون المجاز يعرض للكلام بعد الاستعمال بهلة . واما العام المراد به الخصوص من اول الامر وهو الذي قامت القرينة كالحس والعقل على تخصيصه فهو مجاز مركب قطعا ولا يظهر كونه مجازا مفردا الا في كلامة كل خاصية لان دلالتها على الشمول بالوضع لا بالاستعمال كما تقدم فاذا استعملت في الخصوص كانت مجازا مفردا . والى هذا التحقيق ترجع وتكشف الاقوال السبعة في حكم العام المخصوص المستقرا من كتب الاصول وينتسب بعضها من بعض على ما فيها من تداخل وقلّة جدوى وطائل ❀ قوله حتى قال القاضي وجماعة ان الثمانية لها عبارتتان الخ ❀ مبالغة في اعتبار المستثنى مع المستثنى منه كلمة واحدة فلذلك لم تبطل به نصوصية الاعداد ولا يريد القاضي انها عبارتتان لانه اكبر من ذلك بل اراد ان عشرة الا اثنين اسم عدد مركب مثل واحد وعشرين فكما يركب بالزيادة يركب بالنقص ❀ قوله وقد قيل ما من عام الا وقد خص الخ ❀ كثير من العمومات لم يخص فقد صرح الشاطبي في اول الباب الثالث من كتابه المسمى بالاعتصام ان كل دليل شرعي كلي اذا تكرر في مواضع كثيرة وام يقترن به تقييد ولا تخصيص فذلك دليل على بقاءه على

المخصص العقلي فان العقل مستقل (وهو حجة عند الجميع الا عيسى بن ابيان وابانور وخصص الكرخي التمسك به اذا خصص بالمتصل وقال الامام فخر الدين ان خصص تخصيصا اجماليا لمحو قوله هذا العام مخصوص فليس بحجة وما اظنه يخالف في هذا التفصيل لنا انه وضع للاستفراق ولم يستعمل فيه فيكون مجزا ومقتضيا لثبوت الحكم لكل افراده وليس البعض شرطا في البعض والا لزم الدور فيتي حجة في الباقي بعد التخصيص) كونه حجة هو الصحيح قد وقيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم روي ذلك عن ابن عباس

وحينئذ لا تبقى حجة في جميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل الاستدلال حجة عيسى بن امان ان حقيقة اللفظ هي الاستغراق وهو غير مراد واذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليها اذ ليس البعض اولى من البعض فيتعين الاجمال فيسقط الاستدلال جوابه هذا انما يصح اذا كان المجاز اجنبيا عن الحقيقة كالاسد اذا لم تكن الحقيقة فيما مرادة وليس بعض الشجعان اولى من بعض فيتعين الاجمال اما المجاز في العام المخصوص فتعين لانما ليس اجنبيا بل محمل التجوز ما بقي بعد التخصيص فلا اجمال. واما مستند الكرخي في التفصيل فهو بناء منه على ان المخصص المتصل يصير مع الاصل حقيقة فيما بقي والحقيقة حجة والمخصص المنفصل لا يمكن جعله حقيقة مع الاصل فتعين المجاز والاجمال وجوابه ما ٢٦٨ تقدم. واما تفصيل الامام فخر الدين فليس

نفصلا في التحقيق بل راجع الى القول بانما حجة فان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين امر قال حرمت عليكم طائفة معينة لا اعينها لكم فلا شك انا تتوقف عن القتل قطعاً حتى نعلم الواجب قتله من المحرم قتله وهذا لا يتصور فيما الخلاف بل هذا تفريع على انه بعد التخصيص حجة الا ان يكون التخصيص اجماليا. وقولي ليس البعض شرطا في البعض بهذه حجة الامام في المحصول وبسطها ان ثبوت الحكم في البعض الباقي بعد التخصيص اما ان يتوقف على ثبوته في البعض المخرج اولا يتوقف فان لم يتوقف كان حجة فيما بقي فان عدم ما لا يتوقف عليه لا يضر وان كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفا على ثبوته في

اصله ومقتضى لفظه من العموم كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ﴿ قوله هذا حجة الامام الخ ﴾ اي على منع كون العام المخصوص حجة لا على تقييده المخصص تخصيصا اجماليا وحاصل احتجاج الامام على عادته راجع الى التجهيز العقلي اي انه لا مانع عقلا من كونه حجة في الباقي بعد التخصيص وهذا لا يلاقي ما احتج به منكر وحجته من عدم وجود ما يعين المراد من مجازاته وهي الابعاض الباقية ﴿ قوله وذلك ان التوقف قسمان معي وسبقي الخ ﴾ الدور معي وتبعي وحاصل الدور في الوجود ممنوع لانه لا يكون الاتبعيا لاستحالة التضاييف في الايمان والجواهر واما الامور الاعتبارية فيكون الدور فيها لانه اعتبار مثل ما في مقولة الاضافة. اما ما نحن بصدد دلالته هو من الدور الا في الفهم لان لفظ العام غير انط المخصص ولا كنهما بعد العلم بهما يفهمان معنى وهو تخصيص مدلول العام بمدلول المخصص ونسبة معنى المخصص الى مدلول العام وذلك دور في الفهم لاني اللفظ هو قبيح في التعاريف

ذلك البعض فاما ان يكون ثبوته في ذلك البعض أيضا متوقفا على ثبوته في هذا البعض اولا فانه حصل التوقف من الطرفين لزم الدور وان حصل من أحد الطرفين دون الآخر لم ترجع من غير مرجع وهو محال فيتعين ان الحق في هذا التقسيم ان ثبوت الحكم في هذا البعض الباقي غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض وحينئذ يكون حجة وهو المطلوب. وهذه الحجة ضعيفة بسبب اننا نخار التوقف من الطرفين. قوله يلزم الدور قلنا لا نسلم بذلك ان التوقف قسمان توقف معي وتوقف سبقي والدور في اشائي دون الاول فان الانسان اذا قال اغيرة لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج معي وقل الآخر له وأما لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت معي خرجا معا وصدقا معا

فيما التزمه ولا دور ولا محال اما ٢٦٩ اذا قال لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت قبلي

وقال الآخر وانا لا اخرج حتى تخرج انت قبلي فانها اذا صدقا في ذلك يستحيل خروج واحد منهما للزوم الدور في توقف خروج كل واحد منهما على خروج الآخر توقفا سبقيا فعملنا ان ان الدور انما يلزم من التوقف السبقى دون التوقف المعنى والتوقف في العموم بين بعضيه على وجه المعية دون السبقية فلا دور * فالحق حينئذ ان نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في جميع الافراد على وجه واحد ونسبة واحدة والاصل عدم الشرطية فلا يضر خروج البعض عن الارادة ويكون اللفظ حجة في الباقي فهذه طريقة حسنة وسالمة عن المنوع (والقياس على الصورة المخصوصة اذا علمت جائز عند القاضي اسماعيل منا وجاعة من الفقهاء) اذا خرجت صورة من العموم بمخصص كما خرج بيع البر متفاضلا من قوله تعالى واحل الله البيع فهل يجوز قياس الارز عليها مجامع القوت او الطعم خلاف . حجة المنع ان الصورة المخصوصة على خلاف قاعدة العموم فلو قسنا عليها افضى ذلك الى تكثير مخالفة الاصل وكثرة التخصيص وهو غير جائز .

قوله فالحق الخ * اي في دفع حجج منكري الحجية ان نقول انما كان دالا على جميع الافراد على نسبة واحدة فاذا اخرج البعض بقي دالا على البقية على تلك النسبة السابقة فالاصل عدم التغير

ترجمة القاضي اسماعيل

والقاضي اسماعيل هو اسماعيل بن اسحق بن اسماعيل بن حماد بن زيد الجهضمي الازدي مولى آل جرير بن حازم البصري ثم البغدادي المولود سنة ٢٠٠ مائتين المتوفى سنة ٢٨٢ ثمانين وثمانتين ومائتين وهو من آل حماد بن زيد اعلام مذهب مالك بالعراق بيته من اجل بيوت العلم به وارتفع مراتب السواد في الدين والدنيا تردد العلم في طبقاتهم وبيتهم نحو ثلاثمائة عام من زمن جدهم حماد بن زيد واخيهم سعيد ومولدهما نحو سنة مائة الى وفاة آخرهم المعروف بابن ابي يعلى اقرب الاربعمائة . اخذ عن حجاج بن منهال واسماعيل بن ابي اويس وغيرهما من تلامذة مالك رحمه الله واخذ عنه عبد الله بن احمد بن حنبل ونفطويه وابن الانباري والنسائي وكثير من علماء العراق والاندلس وقال ابو الوليد الباجي انه بلغ درجة الاجتهاد وجمع آلتهم من العلوم وبلغت مكاتبة في العربية الى حد ان تحاكم اليها المبرد وتعلب في مسألة ، ولي القضاء زمن المتوكل ٢٤٦ واستمر فيه الى وفاته وكان كاتبه ابن سريج الشافعي وحاجبه ابن عمه محمد بن يوسف بن يعقوب ومن لطائفه انه دخل عليه يوما بحضور الفقهاء الوزير عبدون بن صاعد وكان نصرانيا فقام له ورحب به فانكر عليه بعض العلماء في مجلسه فقال قال الله تعالى لا ينهاكم

حجة الجواز ان قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح فاذا استثنى الشارع صورة لحكمة ثم وجد صورة اخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم فيها تكثيرا ۞ ٢٧۰ ۞ للحكم والمصالح وهذا مراعاته اولى

من مراعاة التخصيص فان ابقاء العموم على عمومته اعتبار لغوي ومراعاة المصالح اعتبار شرعي والشرع مقدم على اللغة

(الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء ان التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ ولا يكون الا قبل العمل بخلاف النسخ فانه يجوز قبل العمل وبعده ويجوز نسخ شريعة باخرى ولا يجوز تخصيصها بها والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيرها بخلاف التخصيص قال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الاخراج فالنسخ والتخصيص والاستثناء اخراج الاشخاص والنسخ اخراج الازمان) كون التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ ۞ اصطلاح وعبرة لامعنى من المعاني فان القرائن أو غيرها اذا دلت على ثبوت حكم لعدة صور فاذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كاجراج صورة من صور تناولتها صبغ العموم غيرانه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ويدخل

الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وهذا الرجل يقضي حوائج المساكين وهو سفير بيننا وبين المعتضد وهذا من البرفسكتت الجماعة عند ذلك وله تأليف كثيرة لا منها احكام القرآن ومعاني القرآن، وشواهد الموطأ أو لا نعرف منها في بلدنا شيئا رحمه الله

الفصل السابع في الفرق بينه وبين

وبين النسخ والاستثناء

اي في الفرق بين التخصيص من حيث الجملة ليصح مقابله بالفرق بينه وبين الاستثناء ونحوه من المخصصات المتصلة كما افصح عن ذلك المص في الشرح وقدمه في الفصل الثامن من الباب الاول، وهذا الكلام يفضي الى ابطال المخصصات المتصلة من حيث هي واول من حارم حول هذا هم الذين لم يذكرنا بدل البعض فيها نظرا لكون المبدل منه في نية الطرح ۞ قوله وبين النسخ والاستثناء النسخ ۞ اما النسخ فيفارق التخصيص بالمتعلق بفتح اللام فتعاق التخصيص الافراد ومتعلق النسخ النسبة. واما الاستثناء فيفارقه مفارقتها الفرد لجنسه ۞ قوله اصطلاح وعبرة لامعنى من المعاني النسخ ۞ اي انه شيء وراجع للاصطلاح في مسمى التخصيص بدليل ان المتقدمين كانوا يطلقون اسم النسخ على ما يشمل التخصيص كما يعلم من كتب ناسخ القرآت ومنسوخه فقد ذكرنا ان حديث الرجم ناسخ لقوله تعالى الزانية والزاني مع كونه تخصيصا صريحا نعم انه مع كونه اصطلاحا أنسب بالمعنى اللغوي اذ التخصيص تعيين شيء دون غير لا بخلاف النسخ فانه

النسخ فيما يتناوله اللفظ او ثبت بالقرائن او الفعل او الاقرار ولا يكون التخصيص الا قبل العمل لان التخصيص بيان للمراد فاذا عمل به صار الجميع مرادا فلا يبقى الاخراج بعد ذلك الانسخا وابطالا هو مراد

والتخصيص هو اخراج غير المراد من المراد بعد العمل بالجميع يتعذر ذلك ويجوز النسخ ايضا قبل العمل اذا علم ان مدلول اللفظ مراد. واما نسخ شريعة بشريعة فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ولا في العقائد الدينية بل في بعض الفروع مع جوازها في الجميع عقلا غير انه لم يقع واذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمنها في بعض الفروع خاصة فالشريعة الناسخة هي المتأخرة. واما تخصيص شريعة بشريعة فيمنع اما السابقة باللاحقة فلان التخصيص بيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو خصصت المتأخرة المتقدمة لتأخر البيان عن وقت الحاجة. واما تخصيص المتأخرة بالمتقدمة فلان عادة الله ان لا ينزل على قوم ولا يخطبهم الا بما يتعلق بهم خاصة فلو أنزل في المتقدمة ما يكون بياناً وتخصيصاً للمتأخرة لحوطوا بما لا يتعلق بهم وهذا كله عادة ربانية لا وجوب عقلي. واما الاستثناء فهو ٢٧١ مع اللفظ المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على معنى واحد وهو

ما بقي قول القاضي ابو بكر
فالحسنة لها عبارتان خمسة
وعشرة الا خمسة واعلم ان
تعليلهم ذلك بان الاستثناء
غير مستقل بنفسه يلزم ان
يكون التخصيص بالصفة
والشرط والغاية كذلك ولم
يذكروا الا في الاستثناء
وهنا فرق آخر يخص
الاستثناء وهو انه يخرج
من العدد فتقول له عشرة
الا اثنين وغير الاستثناء لا
يمكن ذلك فيه ولذلك لا
يثبت بالقرينة الحالية فانه
لو قال له عشرة الا اثنين
ودات القرينة على انه اراد
خمس لزم ان يكون لفظ
العشرة قد استعمل مجازا
في الخمسة وتلك القرينة هي
دليل المجاز وذلك بمنع لان

ابطال وازالة قوله في القواعد الكلية النسخ هي اصول الشريعة
وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والاموال والاعراض ومكملات
ذلك قوله يجوز بالقرينة النسخ اي المانعة من ارادة العموم كالعقل
والحس قوله لان التخصيص مجاز النسخ اي عند ما يكون بالقرينة
وهو العام المراد به الخصوص او في كلية كل خاصية اما التخصيص
باللفظ فليس من المجاز بل يشبه ان يكون تمثيلا كما تقدم قيل هذا
قواه والصواب ان نقول الاخراج جنس للثلاثة النسخ يرجع الى
قوله في المتن «وقال الامام التخصيص كالجنس للثلاثة» وانما جعل غير صواب
لما فيه من ايهام جعل الشيء جنسا لنفسه ومراد الامام ان مفهوم
التخصيص وهو مطلق الاخراج يشبه الجنس ولهذا قال كالجنس ولم
يقال جنس او اراد التخصيص الغروي وهذا كله لا يدفع ايهام الفساد عن
عبارته قوله بذبح اسحق النسخ بناء على انه هو الذبيح وهو المنسوب

المجاز لا يجوز في لفظ العدد والتخصيص يجوز بالقرينة لان التخصيص مجاز والمجاز يدخل في العمومات اجماعا ولا يجوز ان يتأخر
الاستثناء فلا يقول له عشرة وبعد يوم يقول الا اثنين لانه فضلة في الكلام لا يستقل بنفسه وما لا يستقل بنفسه
لا يفرد بالنطق وكذلك الشرط والغاية والصفة. واما التخصيص بالمخصص المنفصل فلا يمكن جعله مع العام
المخصوص لفظا واحدا لاستقلال كل واحد منهما بنفسه والصواب ان نقول الاخراج جنس للثلاثة التخصيص
والنسخ والاستثناء فان الشيء لا يكون جنسا لنفسه فاذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم ان يكون التخصيص
جنسا لنفسه وهو محال وقولنا التخصيص والاستثناء اخراج للاشخاص والنسخ اخراج للزمان ليس على اطلاقه
بل يكون التخصيص في الزمان والاستثناء فتقول ما رأيت طول الدهر او في جميع الايام ومرادك عمرك خاصة وتبني اياما
فتقول اليوم الجمعة مثلا وهذا يحسب ما يقع فيه العموم فان وقع في الزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها او في الاشخاص
وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها وقد يقع النسخ ولا اخراج زمان كنسخ القعدة الواحدة التي لا تعدد زمانها فلا يقبل الاخراج
لان الاخراج من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كأمر ابراهيم بذبح اسحق عليه الصلاة والسلام

لم يخرج منها بعض الازمة وبقي بعضها بل بطل المأمور به بالكلمة لكن ٢٧٢ ❀ الغالب ما تقدم كسخ وجوب وقوف الواحد بالعبادة ثبت في بعض الازمنة وخارج المستقبل بعادها بالنسخ

(الباب السابع في اقل الجمع) قال القاضي ابو بكر مذهب مالك رحمه الله ان اقل الجمع اثنتان ووافقهما القاضي ابو بكر على ذلك والاستاذ ابو اسحق وعبد الملك بن الماجشون من اصحابه وعند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله ثلاثون وحكاها عبد الوهاب عن مالك وعندي ان محل النزاع مشكل لاننا ان كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الحليم والميم والمين لم يكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ وقد اتفقوا على ذلك وان كان في غيرها من صيغ الجموع فهي على قسمين جمع قلته وهو جمع السلامة مذكرا او مؤنثا ومن جمع التكسير وهي ما في قول الشاعر بافعل وباقوال وافعلت وبافعل يعرف الادنى من العدد وجمع كثرة وهو ما عدا ذلك فجموع القلّة للعشرة فما دون ذلك وجموع الكثرة للاحد عشر فاكثر هذا هو نقل العلماء ثم قد يستعار كل واحد منهما للاخر مجازا والخلاف في هذه المسألة انها هو في الحقيقة اللغوية فان كان الخلاف في جموع الكثرة

لمالك رحمه الله كما في جامع البيان والتحصيل ولم استطع توجيهه بوجه مقبول بل الذي يظهر ان الذبيح هو اسماعيل لحديث سكوتهم صلى الله عليه وسلم لمن قال له يا ابن الذبيحين ولان التضحية بقيت من المناسك عند العرب ولما وقع في جامع المعيار عن بعض العلماء نسبت الآن اسمه ان الله قال فبشرناها ياسحق ومن وراء اسحق يعقوب قلت: وجه الدليل منها ان الله تعالى اعلم سارة بان سيكون لابنها اسحق ذرية وذلك ينافي حكمة الابتلاء بالذبيح بعد لان وعد الله لا يتخلف وانا ازيد دليلين آخرين أحدهما لان اسماعيل هو البكر باتفاق المؤرخين ولا شك ان الابتلاء بذيبح الوحيد اشد من الابتلاء بذيبح احد ولدين. وثانيهما ان الله تعالى لما ذكر قصة الذبيح في سورة الصافات اعقبها بقوله وبشرنا لا بأسحاق وهذا صريح في ان الغلام الحليم المأمور بذبحه هو غير اسحق

❀ الباب السابع في اقل الجمع ❀

صيغ الجموع لم تعوف في كلام العرب مراد بها المثني وانما يستعمل ضمير الجماعة للواحد تعظيما نحو رب ارجعون وقوله «الافارجوني يا آله محمد» فلا يصح عن مالك هنا الا ما نقله القاضي عبد الوهاب وهو احد اساطين مذهبهم ومحقق فقهاء وفروع المذهب تشهد له فان من اعترف بدراهم لزمته ثلاثه وقد انكر الرهوني شارح مختصر ابن الحاجب نسبت ما قاله الباقلاني لمالك رحمه الله واما حمل قوله تعالى فان كان له اخوة فلا من السدس على الاخوين فلدليل مقابلته بقوله وله اخ واخت وكذلك في الفرائض مهما قبل الواحد بالجمع فالمراد بالجمع ما يشمل الاثنين

نلها أحد عشر فلامعنى للقول بالاثنين والثلاثة وان كان في جموع القلعة فهو يستقيم لكنهم لما اثبتوا الاحكام الاستدلال في جموع الكثرة علمنا انهم غير مقتصرين عليها وان محل الخلاف ما هو اعمر منها لاهي) مثال جمع الامة ما جمع بالواو والنون والياء والنون نحو مسلمون ومسلمين او بالالف والتاء وهو الموثث نحو مسلمات وعرفات. مثال أفعّل افلس ومثال افعال ٢٧٣ ۞ اجمال واحمال ، ومثال افعلة ارغفة ومثال فعلة نحو صبية وغلة فهذه

هي جموع القلعة اذا كانت منكورة تكون للعشرة قدونها الى الاثنين او الثلاثة على الخلاف وان كانت معرفة صارت لما لا يتساهى وهو العموم ولا يبقى لمسامها اقل ولا اكثر بل رتبة واحدة وهي العموم بخلاف المنكر فان مسماة وهو كونه جمعا متردد بين مراتب مختلفة وكل تلك المراتب يصدق عليها انها جمع قالف رجل جمع ورجلان وثلاثة جمع قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ الجمع الموضوع للقلعة للكثرة والموضوع للكثرة للقلعة وقوله قد يستعار كل واحد منهما للاخر يدل على انه ليس موضوعا له فان المستعار مجاز اجماعا وكذلك قال ابن الانباري قد يستعار كل واحد منهما للاخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع فابداؤه للعلاقة المصححة للمجاز دليل المجاز وكذلك قال غيرهما واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قوله تعالى ثلاثة قروء فقالوا

ترجمة ابي اسحق الاسفرائيني

والاستاذ ابو اسحق لقب اذا اطلق في هذا الفن ينصرف الى الشيخ ابراهيم بن محمد الاسفرائيني الشافعي ولد باسفراءين (بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء بلدة بنوحي نيسابور) وتوفي في نيسابور سنة ٤١٨ ثمان عشرة واربعمائة يقال انه بلغ درجة الاجتهاد اخذ عنه القاضي ابو الطيب الطبري وابو القاسم القشيري وكان معاصرا للباقلاني وابن فورك فقال فيهم (صاحب ابن عباد) الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صلد مطرق والاسفراءيني جمر محرق « الف الجامع في اصول الدين وتعليقه في اصول الفقه

ترجمة عبد الملك ابن الملاجشون

وابن الملاجشون هو عبد الملك ابن عبد العزيز بن ابي سلامة شهر الملاجشون المالكي من اصحاب مالك اصلهم من اصبهان ثم سكنوا المدينة ولد بها في حدود سنة ١٥٠ خمسين ومائة وتوفي بها سنة ٢١٢ ثنتي عشر ومائتين وهو من بيت عالم وفتوى اخذ عن مالك وكان فصيحاً لانه نشأ بالبادية مع اخواله بني كلب فروي انه كان اذا تذكر مع الشافعي لم يعرف الناس كثيراً مما يقولان لان الشافعي ايضا تأدب بهذيل في البادية

رحمهما الله

ثلاثة دون العشرة * فكان المنطبق عليها اقراء الذي هو افعال لانها من صيغ جموع القلة اما قروء فعول فهو من
 جموع الكثرة فلم عبر به عن الثلاثة مع امكان التعبير بما ينطبق على الثلاثة وهذا كله يقتضي ان جمع الكثرة لم يتناول
 ما دون العشرة الا محازا ولا يتناوله حقيقة ويشكل جعل اقل مساهة ثلاثة بل أحد عشر وهذا موضع صعب وكثير من
 الفضلاء قال الجواب عنه أن الكلام في هذه المسألة انها هو في الحقيقة العربية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة
 والكثرة فالمدلك أطاقت الفنيا في القسمين وهو جواب لا يصح لأن بحث العلماء في أصول الفقه المهم منه الحقيقة
 اللغوية دون غيرها وهي المراد بقولنا الامر للوجوب والامر للتكرار والصيغة للعموم والامر للضرورة
 والنهي للتحريم وغير ذلك من المباحث انما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في اصول الفقه حتى اذا تقررت حمل
 عليها الكتاب والسنة وثانيها اذا سلم له ان مجتهدهم في ٢٧٤ ❀ الحقيقة العرفية فلم لم يذكروا اللغوية

وكيف يليق أن يعتقد فيهم
 انهم تركوا المهم ابدأ ولم
 يذكروا الا غير المهم
 وثالثها أن الكلام لو كان في
 الحقيقة العرفية لكان
 استدلالهم بالعرفيات وكانوا
 يقولون لان اهل العرف
 يقولون وهم لا يقولون
 ذلك بل يقولون في استدلالهم
 فرقت العرب بين ضمير
 وضمير التثنية وضمير الجمع
 فقالوا ضرب ضربا ضربوا
 وقالوا رجالان ورجال
 ففرقوا بين التثنية والجمع
 ويستدلون بآيات الكتاب
 العزيز وذلك كما يقتضي
 انهم لا يريدون العرف فان
 من ادعى العرف غير

ترجمة ابن الانباري ❀

وابن الانباري هو عبد الرحمن بن محمد ابو البركات كمال الدين

النحوي الشافعي المولود سنة ٥١٣ ثلاث عشرة وخمسمائة المتوفى سنة

٥٧٧ سبع وسبعين وخمسمائة كان اماما في النحو قرأ على الجواليقي وابن

الشجري واللف اسرار العربية والميزان في النحو وطبقات الادباء رحمه الله

❀ قوله فكان المنطبق عليها اقراء الخ ❀ دفعه ان صيغ العموم لا تتناوب

ولعل مناسبة ذلك في هاته الآية الاشارة الى وجوب استكمال العدد حتى

تكون الثلاثة لتمامها شبيهة بعدد الكثرة فاستعملت لها صيغته ❀ قوله

اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن فانه لم ينزل بالعرف بل باللغة وهذا واضح وحسبنا يمين انهم يريدون الحقيقة
 اللغوية وهي مشكلة كما تقدم بل الذي تقتضيه القواعد أن يقولوا أقدم على الجمع المذكر من جموع القلة اثنتان او ثلاثة
 وأقل جموع الكثرة المنكرة أحد عشر هذا متجه لا يخفاء فيه اما التعميم فشكل جدا ومقتضى القواعد ان القائل
 اذا قال لله على صوم شهره ان يلزمه أحد عشر شهر الا انه جمع كثرة او صوم ايام ان يلزمه ثلاثة لانه جمع قلة او قال علي
 له درهم اودنانير ان يلزمه أحد عشر لانه جمع كثرة وتقرر الفتاوى واقضية الحكم على هذه الصورة حتى ثبت لهذه القواعد
 ناسخ عراقي او شرعي فهذا وجه الاشكال وانا الآن اجري على عادتهم في الحجاج فاقول حجة القول
 بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرا وظاهرا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانها المتبادر
 لفهم عرقا فوجب ان يكون لغة كذلك لان الاصل عدم النقل والغير فن قال معي درهم لا يفهم السامع الا ثلاثة
 فاكثر حجة الاثنتين قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاطلق ضمير الجمع الذي هو الواو على الطائفتين
 وهوتشيتة وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في الحث اذ نقشت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فقوله
 لحكمهم ضمير جمع عائد علي داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام فدل علي ان الاثنتين يصدق عليهما الجمع

وقوله تعالى وهل أنك بأ الخصم اذا تسوروا المحراب الى قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نجمة فتقولوا ان هذا اخي يقتضي انهما كانا اثنين ومع ذلك فقال تعالى اذ تسوروا المحراب وهو ضمير جمع وكذلك قولنا تعالى قالوا لا تخف يدل على ان الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة فلذلك عاد عليهما ضمير الواو وقولنا تعالى لحكمهم عائد على الحكمين والمحكوم لهما والمكوم عليهما فـهـمـ ٢٧٥ اربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للفعول فاضيف للجمع وعن الثالث ان الخصم

في اللغة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم كما تقول رجل ضيف ورجلان ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واحدة على الجمع اطلق تشبيها على الجمع كما تقدم في الشبهة وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام الانسان فما فوقهما جماعة فسمى الاثنين جماعة وبان معنى الجمع حاصل في الاثنين فوجب صدق الجمع عليهما والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة تحصل الاثنين فالمراد بالحكم الشرعي لا اللغوي فانه عليه الصلاة والسلام انما بعث

كما يضاف للفاعل يضاف للفعول فاضيف الخ اي قطع النظر عن اعماله واضيف اضافة الاسماء الجامدة اي للخدم المتببس بهم وكوب البعض فيه فاعلا والبعض مفعولا هو معنى لا اعراب قوله اطلق تشبيته على الجمع الخ سبق قلم صوابه اطلق الجمع على تشبيته وهذا الجواب تكلف بل التحقيق ان الخصم وان كان اثنين الا ان عادة الخصومات ان يتبعها الشهود ويتألب عليها المتطالعون والغوغاء فلا شك ان الخصم هنا اثنان ولا كن المتسورين هم الخصم ومن يتبعهم ويشهد اذالك قوله ففرع منهم فان داوود عليه السلام في شجاعته وبطشه لا يفرع من شخصين وقد ذكر صاحب الكشف هنا جوابا غير تام وفيما ذكر نالا غنية ،

تم الجزء الاول من التوضيح والتصحيح لمنكالات كتاب التنقيح ويلييه الجزء الثاني يبتدي من الباب الثامن في الاستثناء وكان تمامه بمطبعة النهضة في ذي الحجة

سنة ١٣٤١

بيان الشرعيات . وعن الثاني ان معنى الضم والاجتماع صادق على الشبهة والاثنين اجماعا انما الكلام في اللفظ المجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة ام لا فابن احدى من الآخر (فائدة) على ما تقدم من لفظ جمع القائمة والكثرة يكون ضابط جمع القلة هو اللفظ الموضوع للاثنين فاكثرا او الثلاثة فاكثرا على الخلاف بقيد كونها لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتبة الحاصلة من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للاحد عشر فاكثرا من غير حصر فهو للقدر المشترك بين هذه الرتبة التي لانهاية لها بقيد كونها لا تنقص عن الاحد عشر فسميها غير محصور بخلاف مسمى جموع القلة (فائدة) معنى قول العلماء اقل الجمع اثنان او ثلاثة معناه ان مسمى الجمع مشترك فيه بين رتب كثيرة واقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاثنان فيصير معنى الكلام اقل مراتب مسمى الجمع اثنان او ثلاثة

انتهى الجزء الاول من شرح تنقيح الفصول ويلييه الجزء الثاني اوله الباب الثامن

فهرس اصلاح الخطأ الواقع في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيفة	سطر	الخطأ	الصواب
٢٢	٦	المطابق او المخالف	المطابق للواقع او المخالف
٢٩	٥	هذا السؤال	هذاسؤال
٣٦	٩	« دونه شرط اقتاد »	الصواب حذف علامته حكايته (نقول
»	٢٠	بعد تعيينه	بعد تعيينه
٤١	٣	المبحث	المبحث
»	٦	ولا تقربوا	ولا تقربوا الزنا
٤٢	١٧	للوضع	للواضع
»	٢١	يقصد بها	يقصد منها
٤٣	٦	مسماة	مسماه
»	٧	لفظ المشترك	لفظ مشترك
٥١	٩	على التجرد	على التجدد
»	»	زيادة	زائدة
٥٢	١٨	في اول الامر	من اول الامر
٥٤	٩	ينقسم فحوى	ينقسم الى فحوى
٥٥	٩	وعمره ثلاثة	وعمره ثلاث
٥٥	١٦	زهد فيه .	يوضع هنا قوله ومدحه المعري الى قوله عتاب الواقع في صحيفة ١٠٧ سطر ١٨ اثناء ترجمة الاهري
٦٠	٤	وصفية واسم وحكم اصطلاحية لجنسه	وصفية واسم وحكم اصطلاحية واسم لجنسه وحكم
٦١	٩	وان النهي	او النهي
٦٢	٢٠	ثمان	ثمان
٧٢	٧	الامال	الامثال
٧٢	١٣	والعقل الى الخ	والعقل الخ
٧٦	٨	يخفى بالكسر الا ترى	يخفى الا ترى
»	١٠	حلال وفلان	حلال بكسر الحاء وفلان
٧٧	٣	بيع	بيع

صحيفه	سطر	الخطأ	الصواب
٧٧	٤	تعالى الصبي ليستاذنكم	تعالى ليستاذنكم
٨٢	١٦	الحديث	الحديث
٨٢	١٧	الوجوب الخ)	الوجوب الخ) متى وجد السبب
٨٥	٣	اما بفعل	اما لفعل
٨٦	٧	اذ لم ياخذ	اذ لم يؤخذ
٨٦	١٣	هي اشدها	هي اشد
٩٤	١١	حيث اشترط	حيثما شرط
»	٢٠	متعلقة	متعلقة
٩٥	٩	فليس	فليس
»	١٣	فقله	قله
١٠٠	١٦	من - وعقلي	من قواعده - وعقلي
١٠١	٦	» وللفسدة	» والمفسدة
١٠٤	٦	قعين	وين
١٠٥	١٧	عن التنزل	على التنزل
١٠٧	١٨	ومدحه المعري - الى قوله - عتاب	الصواب ان يوضع هذان السطران في ترجمة القاضي عبد الوهاب بصحيفة هـ في السطر ١٦ لوقوع سهو في وضع ذلك هنا
١١٢	٦	العبو	العفو
١١٦	١٥	قدر	قرر
١٢٢	١٤	با التعدية	بالتعدي
»	١٦	ينمح	ينمح
١٢٦	١٤	انما ثبت	انما ثبت
١٢٧	١٠	موكولا	موكول
١٢٨	١٢	المقسم	المقسم بكسر السين
»	١٤	بكسر السين ليس بالامر	ليس بالامر
١٣١	٥	تحتها فان	تحتها . فان
١٣٢	٩	وينوي	وينوي

صحيحة	سطر	الخطأ	الصواب
١٣٤	١٢	قصد	قصد
١٣٧	١٤	فأعله وقع من شهو	فأعله سهو وقع من
١٤١	١١	الذي ذكره	الذي ذكره
١٤٥	١٨	اشترك	الاشتراك
١٤٩	١٣	حيث	حين
١٥١	١٥	قال اصحاب	قال متقدمو اصحاب
١٥٤	١٥	ولا يخرج	ولا يخرج بتشديد الراء
١٥٦	٣	برادفة	بمرادفها
١٦٢	١٣	غلوهم في فيما	غلوهم فيما
١٧١	١٢	والدين	والذين
١٧٢	١٣	عند وهو المباشرة	عند المباشرة
١٧٣	٢١	رحم الله . والجمهور	رحمنا الله والجمهور (بدون فصل)
١٧٤	١	تفرقهم	تفرقتهم
١٧٥	١٢	قضاة	قضاة
»	١٤	للأمار	للأماور
١٩٠	٥	تقيده	تقيده
»	١١	ادارة	ارادة
١٩٢	١٢	للهقصد	للهقصد
١٩٣	٢٠	اراد مدلول	اراد ان مدلول
»	٢١	كفا لا كاقضاء	كفا كاقضاء
١٩٥	١٣	احد وعشرين	احدى وعشرين
٢٠١	٩	ان لم	ان نلم
٢٠٢	١٦	الان العشرة	لان العشرة
٢٠٤	١٥	الى التعريف	الى تعريف
٢٠٦	١	وضعت	وضعها
»	٢	بضممت	بضميمتها
٢٠٧	٢	اللفظ	اللفظ
»	١١	دلالتها	دلالتها

صحيقتا	سطر	الخطأ	الصواب
٢٠٨	٣	الاستعمالي	الاستعمال
٢١١	٢	حقيقتا	حقيقتا
٢١٢	»	والعدة	والعمدة
٢١٣	١٣	لكل	الكل
»	١٦	متناخس	متشاحس
٢١٤	٧	اسحاق السكيت	اسحاق ابن السكيت
»	٨	الدالي	الدال
٢١٥	١٤	متعلقها معين او خاص مبهم	متعلقها خاص معين او مبهم
»	١٦	يذكر المعاق	يذكر المتعلق
٢١٦	١١	جملتا	جهتا
٢١٨	٧	احدهما	احداها
٢٢٠	٣	القرير	الغرر
»	٤	القرار	الغرر
٢٢١	١٤	المواد	المراد
٢٢٣	٧	اسور	الاسور
٢٢٣	٨	احمد عبد الغفار	احمد بن عبد الغفار
٢٢٤	٨	المعطوف وظاهر	المعطوف اي اذا كان المعطوف عايه لفظا من اللفظ العموم وعطف عليه فالعطف لا يقتضي عموم المعطوف ان لم يكن المعطوف من صيغ العموم . وظاهر صريح في انه
٢٢٥	٣	صريح انه	العموم
»	١٧	العموم	فراي
٢٢٦	١٧	فراي	وراي
»	١٨	وراي	بعدم صحته
٢٢٧	٥	بعد حجة	المراد بيان
»	١١	المراد المراد بيان	الاصول
»	١٤	الاصول	

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
ولامعنى	ومعنى	٣	٢٢٩
ولقرينة	وبقرينة	٤	٢٣٣
مبهم	مهم	١٥	٢٣٤
لا يختص به	لا ينحصر فيه	١٦	»
قانه	بانه	٣	٢٣٧
قفضية	والتحقيق ان قضية	٢١	»
ان تقيضيهما	ان تقيضهما	٩	٢٣٨
كتعارض	لتعارض	١٣	٢٤٠
ابن سريج	ابن سريج	٣	٢٤٤
دائمة	دائما	١٤	٢٤٥
اي لا يرث	اي « لا يرث »	١	٢٤٦
خفاء	جفاء	٤	٢٥٢
لا يعدو	لا بعدو	٦	٢٥٣
العموم	العام	١٤	٢٥٤
يتمد بها	يتمد بيها	١٨	٢٥٥
شراحه	سراحه	١٤	٢٥٦
بالخلف	بالخالف	٢٠	»
الرجعيات	الرجعات	١	٢٥٨
عدوا الآية	عدو الآية	١٣	٢٦٢
والالزم	والا يلزم	٢٠	٢٦٦
لم تعرف	لم تعوف	١٣	٢٧٢

فهرس الابواب وأهم المباحث الواقعة في الجزء الاول من حاشية التنقيح

صحيحة	الديباجة
٢	٢
٤	الباب الاول في الاصطلاحات فيما توجب ابتداء اهل الاصول بهذه المباحث وهل هي هنا مقدمة مكتاب ام مقدمة علم
١	مبحث ككون الكناية لا تجوز في الحدود والفرق بينها وبين المجاز في ذلك
١٣	مبحث في ككون الناطق في تعريف الانسان ما هو
١٦	الفصل الثاني في تعريف اصول الفقه
٢٠	مبحث في ان السلام في قولهم الاحكام في تعريف الاصول ماهي
٢٣	مبحث في تحقيق كلام المصنف في الجواب عن السؤال الثالث
٢٥	الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل وفيما تحقيق ان المتعولات هل هي مجاز
٢٦	الفصل الرابع في الدلالة
٢٩	مبحث الجواب عن اشكال اورده المصنف على دلالة العام
٣١	الفصل الخامس في الكلي
٣٢	الفصل السادس في اسماء الالفاظ فيما تحرير الفرق بين علم الجنس واسم الجنس وتحرير وضع الضمير وغيره من المعارف
	وفيما ٤٢ دفع اشكال المصنف عن تعريف العام
٤٦	الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز ، تحقيق ، معنى قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال
٥٢	الفصل الثامن في التخصيص
٥٤	الفصل التاسع في لحن الخطاب فيما ٥٧ بحث المصنف مع الشيخ ابن أبي زيد في الاستدلال على وجوب صلاة الجنازة وما اعتذرنا به للشيخ ابي محمد ابن ابي زيد رحمه الله
٦٣	الفصل العاشر في الحصر فيه تحقيق مسألة عد المبتدأ والخبر من طرق الحصر
٧٠	الفصل الثاني عشر في التصديق
٧٤	الفصل الثالث عشر في الحكم فيه تحقيق صحة تعريف الحكم الشرعي ودفع ما اورده المصنف واجوبة اسئلته
٧٩	الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة فيما تحقيق مسألة اشتراط تقدم الوجوب في القضاء او تقدم سببه وكلام المصنف في مسألة العدم والملازمة ، وتحقيق المذهب الحنفي في اقتضاء النهي الفساد

- ٩١ الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام . فيما تحقيق مسألة اشتراط العلم بالسبب . وفيما تصحيح لكلام المصنف في اجتماع خطاب التكليف والوضع
- ٩٨ الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة . فيما تحقيق كلام الامار ودفع بحث المصنف معه
- ١٠٢ الفصل السابع عشر في الحسن والقبح
- ١١١ الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق
- ١١٢ الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة
- ١١٣ الفصل العشرون في المعلومات
- ١١٤ الباب الثاني في معاني الحروف فيما دفع اشكال عن قوله صلى الله عليه وسلم للخطيب بئس خطيب القوم انت . ووجه زيادة الباء في قوله تعالى وامسحوا براء وسكم
- ١٢٤ الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ وفيما ١٢٩ تحقيق المذاهب في استعمال المشترك واستعمال اللفظ في حقيقتها ومجازة وعموم المجاز
- ١٤٨ الباب الرابع في الاوامر
- ١٤٥ الفصل الاول في مسمى الامر . فيما مسألة الفور والتكرار
- ١٦١ الفصل الثاني اذا اورد بعد الخطر
- ١٦٥ الفصل الثالث في عوارضها
- ١٦٦ الفصل الرابع في تكليف مالا يطاق
- ١٦٧ الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه . فيما تحقيق مسألة تعلق الامر في الازل بالمعدوم ونفعها في علم الاصول
- ١٧٠ الفصل السادس في متعلقاتها . فيما مسألة الواجب الموسع وتحقيق مذهب الحنفية وفيما تحقيق مسألة الامر المعلق على الاسم
- ١٨٥ الفصل السابع في وسيلتها
- ١٨٦ الفصل الثامن في خطابات الكفار وتحقيقها وتحقيق المذهب المالكي فيها
- ١٩٢ الباب الخامس في النواهي
- » الفصل الاول في مسمى النهي
- ١٩٦ الفصل الثاني في اقسامه
- ١٩٨ الفصل الثالث في لازمه فيه تحقيق مسألة اقتضاء النهي الفساد
- ٢٠١ الباب السادس في العمومات . فيه تحقيق تعريف العام وتحقيق عروض العموم له

- ٢٠٥ الفصل الاول في ادواته فيه تحرير استغراق الجمع المعروف بال . وتحقيق ان النكرة المنقبة بلا للعموم سواء رفعت ام فتحت . وتحقيق الفعل في سياق النفي وتحقيق عموم حكايات الاحوال . وتحقيق مسألة العطف على العام هل يقتضي العموم
- ٢٣٠ الفصل الثاني في مدلول العموم فيه البحث في عموم من وما في الاستفهام وان التحقيق عدم عمومهما وفيه ابطال قاعدة المصنف ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة
- ٢٤٠ الفصل الثالث في مخصصات العموم فيما التخصيص بالعوائد والفرق بين العوايد العامة والعوايد الفردية
- ٢٥٣ الفصل الرابع فيما ليس من مخصصات العموم فيه تحقيق المذهب المالكي في التخصيص بالسبب وفيه تحقيق كلام المصنف في التخصيص بالنية وفيه مسألة عطف الخاص على العام لا يخص
- ٢٦٥ الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه
- ٢٦٦ الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص
- ٢٧٠ الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء
- ٢٧٢ الباب السابع في اقل الجمع



فهرس التراجم الواقعة في الجزء الاول من حاشية التفتيح

صحيفة	صحيفة
١٢٥ ترجمة ابن بعش	٩ ترجمة الحسرو شاهي
١٣٣ » الباقلاني	١٨ » المازري
١٣٨ » الانباري	١٩ » ابي اسحاق الشيرازي
١٤٦ » سعيد بن المسيب	٢٢ » الأمدى
١٥٣ » ابن القصار	٢٤ » ابن عطية
١٧٧ » الكرخي	٢٧ » ابن سينا
١٨٤ » ابي الطاهر المالكي	٥٥ » عبد الوهاب
١٩٥ » ابي هاشم الجبائي	٥٥ » الباجي
١١٢ » ابن السيد	٦٢ » التبريزي
٢١٢ » عبد القاهر	٦٨ » الاصمعي
٢١٤ » ابن السكيت	٧٠ » المتنبى
» » » كراع النمل	٨١ » داود عليه السلام
٢٢٣ » ابي علي الفارسي	٨٢ » تبع اسعد
» » » ابن دريد	١٠٧ » الابهرى
٢٣٢ » الصيرفي	١٠٨ » ابي الفرج
٢٤٣ » عيسى بن ابان	» » » ابي الحسين البصري
٢٤٧ » فاطمة ابنة قيس رضي الله عنها	١١٥ » عبد بنى الحسحاس سحيم
٢٥٩ » ابي ثور	١١٨ » العزيز بن عبد السلام
٢٦٩ » القاضي اسماعيل	١٢٤ » صهيب رضي الله عنه

اصلاح ما وقع من الخطأ في الشرح

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
وليس	ولبس	٧	٦
الثانية	الثانية	٩	»
الكتابة	الكتابة	١١	»
بينهما	بينهما	٣٢	»
واللفظ	واللفظ	»	»
يعرف	يعرف	٢٧	»
رجل	رجل	٣	٩
معرفته	معرفته	٢٢	»
غروبها	غروبها	٣٦	١١
والرسم	والرسم	١	١٢
يصح	اصح	٣٧	»
ويقرض	ويقرض	»	١٣
خارجا	خارجا	»	»
يوجد	يوجد	»	»
عقلي	عقلي	١	١٤
يعرف	يعرف	٢٥	١٥
وبقي	وبقي	٢٣	١٧
تقول	تقول	٤	١٩
ظن لا علم	ظن لا علم	٧	٢٠
التقليد	التقليد	٢٧	٢٢
وأصل	وأصل	٣٦	٣٢
القسمية	القسمية	»	»
قرينة	قرينة	٢٧	٣٧
أنت	أنت	١٤	٩
لاجنبي	لاجنبي	٧	٤٧
تصرفنا	صرفنا	٣٤	٤٨

صحيحة	سطر	الخطأ	المصواب
» »	٣٦	رابع	راجع
٤٩	٣	لين	بين
٥٣	٣٣	خالق	خالق
٥٩	١٨	يون	يكون
٦٠	١٧	نقص	نفس
٦٨	١٨	لقول	تقول
» »	٣٢	إيك	إياك
٧١	٧٦	هو هو الغنى	هو الغنى
٧٢	٣٥	مناكان	ماكان
٧٦	١	كلقدير	كتقدير
٧٩	٢٤	الممصول	المحصول
٨١	١٤	يحكم	ويحكم
» »	٣٣	وقها	وقتها
٨٤	٣٠	متعالى	تعالى
٨٥	٢٣	ان	أن
٨٦	٤	تبنى	تبنى
٨٧	١	المذهين	المذهبين
٩٠	١٣	وجوب	وجوب
» »	١٩	رفيق	رفيق
٩٤	١٣	امرء	امرئى
» »	٣٤	مايترب	مايترب
» »	» »	المتكليف	التكليف
٩٨	٥	يمنع	يمنع
» »	١٤	التملدي	التمادي
١٠١	١٩	السير	اليسر
١٠٢	٣٣	النياب	النياب
١٠٣	٣٠	الطبيات	الطبيات
١٠٤	٢	كلها	كلها

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
الافعال	لافعال	٩	» » »
ارتفاعهما	ارتفاعهما	٣٧	١١٣
فلذلك	والفرق فلذلك	١	١١٧
اقرارا	اقرارا	١١	١١٩
عريته	عريته	٣	١٢٢
لالآلة	لالآلة	١٨	» » »
بتكرر	بتكرر	٣٠	١٢٣
زيد	زبد	٣٢	١٢٥
اتوا	اتوا	٣	١٢٦
والاثنى	والاثنى	٤	» » »
قوم	قدوم	١	١٥٠
الانشوز	النشور	٣٠	١٥١
الله	الله	٢٨	١٥٤
حيث	حيث	١٩	١٥٨
لانسمي	لانسمي	٢١	١٦٠
يقضي	يقضي	٥	١٦٤
اعظم من	اعظم ن	٣٤	» » »
يحكم	يحكم	١٢	١٦٥
بقي	بقي	١٠	١٦٦
يرد	يريد	١	» » »
ابي بكر	ابي لكر	٣٧	١٦٧
فيوقعه	فيوقعه	٠٤	١٦٨
حقيقة	حقيقة	٣٣	» » »
فيها	فيها	» »	» » »
التقديم	التقديم	٦	١٧٠
معط	فقط	٤	١٧١
تعلق	تلق	٢٨	١٧٢
أمرأ	أمنأ	٣٣	١٧٣
يصدق	يصدق	٧	١٧٥

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
رضي	رضي	٣٣	» » »
الشهادة	الشادة	٣٥	١٧٩
تقرر	تقرر	٢٠	١٨٠
وسمي	وسمي	٢٥	» » »
فيضيع	فيضيع	٣٦	» » »
الواجب	الواحب	» »	» » »
شيئا	شيأ	٣٩	» » »
أجزأ	أجرا	٢٣	١٨٤
المقتدرين	المعتدريين	٢	٩٠
واستيقنتها	واستيقنتها	٢٧	» » »
يقطع	يقطع	١٤	١٩١
وأما عدم حصول	وأما حصول	٢٧	١٩٢
النهى	النهى	٩	١٩٦
الجمع	الجمع	١٦	١٩٧
يقتضي	يقتضي	١٠	١٩٩
المعاملات	المعاملان	٣٤	» » »
قالوا	قالو	٣	٢٠٠
ابو حنيفة	ابوا حنيفة	٣٣	» » »
في حالة	في حاله	٩	٢٠١
فتخفف	فتخففص	٣٣	٢٠٦
عريب	عريب	٣٠	٢١٣
ومنهم من يقول	ومنهم يقول	٧	٢١٦
بزبد	يريد	٢	٢١٧
قاعدة	عدة	٣	» » »
في المحرم	في في المحرم	١	٢١٩
الاختيار	لاختيار	٨	» » »
بها	لها	٣٠	٢٢٠
المستقبل	المستقبل	٦١	٢٢٢
انعدم	نعدم	٣٥	» » »

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
باعتبار	باعنبار	٣٢	٢٣٠
الشافعة	الشافعة	٣	٢٣١
قامر آته	قامرته	٣٢	٢٣٢
عند	عتد	١٢	٢٤٠
الظاهر	الطاهر	٢٧	» » »
سريع	سريع	١٣	٢٤١
مطررة	مطررة	٣٣	٢٤٢
زمانا	زمانا	٣١	٢٤٤
الاحاديث	لا احاديث	٣٦	» » »
الله	لله	٣٧	» » »
قأما	قأما	» »	» » »
بالتهمة	بالتهمة	٣	٢٤٧
بالظن	بالظن	٧	» » »
ايهان	إيهان	١٦	٢٥٠
الميتة	المتبة	٢	٢٥٥
وكذلك	كذلك	٢	٢٥٧
المخصصات	لمخصصات	٣	» » »
يستقل	يستقل	٤	» » »
المستقبل	لمستقبل	٥	» » »
المتقدم	لمتقدم	٣٠	٢٦٠
ومساويه	ومساوية	٢٨	٢٦١
بالرشيدات	بالرشديات	٣٦	٢٦٣
قهما	قهما	٣	٢٦٥
بغير	بغير	١	٢٦٦
فكاحها	فكاحها	١	» » »
بعد	عد	٦	٢٦٧
واشتقاقا	واشتقاقا	١٩	» » »

الصواب	الخطأ	سطر	صحيفة
استقرار	استقراره	٢٦	« « «
وقد قيل	قد وقيل	٣٥	» » »
مرجح	مرجح	٣٢	٢٦٨
البيع	البيع	٣١	٢٦٩
فالتخصيص	فالتخصيص	٢٣	٢٧٠
شريعة	شريعة	٢	٢٧١
المتأخرة	المتأخرة	٤	» » »
اتفقوا	اتفقوا	٢٠	٢٧٢
المنكر	المنكر	٢٨	٢٧٤
أناك	أناك	١	٢٧٥
ألفاظ	اللفظ	٢٦	» » »

تنبيه

قد وقع اصلاح ما جرى في الطبع من التصحيف في الشرح وضربنا صفحا عن اصلاح بعض النقط الغير الخارجة الناشئة عن نقصان في اصل الحرف او تكسير فيه وذلك لا يكلف الناظر أدنى تأمل ولا يتعاقب بها الا المراجع بسفاسف الامور ومحرة راتها.

